La pulsión y la culpa

Para una clínica del vínculo social

Francisco Pereña

Psicoanálisis
clínica psicoanalítica

EDITORIAL SINTESIS

La pulsión y la culpa

Para una clínica del vínculo social

Psicoanálisis
clínica psicoanalítica

PROYECTO EDITORIAL
PSICOANÁLISIS

Directores:
Manina Peiró
Paloma Letamendía
Manuel Espina

La pulsión y la culpa

Para una clínica del vínculo social

Francisco Pereña

EDITORIAL SINTESIS

Consulte nuestra página web: **www.sintesis.com**
En ella encontrará el catálogo completo y comentado

© Francisco Pereña

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso, 34 - 28015 Madrid
Tel.: 91 593 20 98
http://www.sintesis.com

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

ISBN: 978-84-995835-2-5

Índice

Introducción

1. La pregunta por lo real: de la pulsión y de la culpa

1.1. La locura como “enagenación mental”
1.2. La pregunta por la realidad psíquica
1.3. Real y realidad psíquica
1.4. La ética y lo real: saber y respeto
1.5. Clínica y lazo social
1.6. Límite pulsional
1.7. Clínica del lazo social
1.8. Dios, invención del mal
1.9. La religión, nuestra lengua fundamental
1.10. Culpa y lazo social
1.11. Culpa y responsabilidad
1.12. Las éticas de Max Weber

2. Hacia una clínica de la culpa

2.1. La religión y la pregunta por la felicidad
2.2. Malestar por la precariedad del vínculo social
2.3. La agresividad como expresión de la pulsión de muerte en el lazo social
2.4. Agresividad, culpa y superyó
2.5. Angustia y culpa
2.6. ¿Hay una culpa no superyoica?
2.7. Sujeto de la modernidad
2.8. Superyó y neurosis colectiva
2.9. Culpa subjetiva y culpa superyoica
2.10. Culpa subjetiva y lazo social
2.11. ¿Hay tratamiento posible de la psicosis?
2.12. La pulsión de muerte y los psicoanalistas

3. Acerca del cuepo y del inconsciente y de cómo pensar la psicosis melancólica y los fenómenos depresivos

3.1. De la transmisión y la responsabilidad
3.2. Temporalidad del inconsciente y síntoma
3.3. La psicosis o el rechazo del inconsciente
3.4. El olvido del cuerpo
3.5. Bichat o la vida como escisión
3.6. De la fragilidad del inconsciente

3.7. El padre y la ley de la hospitalidad
3.8. El inconsciente requiere la experiencia
3.9. Cuerpo y “forclusión” de la subjetividad
3.10. Actualidad de la clínica psicosomática
3.11. De la depresión y la melancolía
3.12. La culpa en la paranoia
3.13. La intemporalidad melancólica
3.14. Bartleby, el melancólico
3.15. Culpa sádica y pudor
3.16. Melancolía y depresión: la derrota del sujeto vivo
3.17. ¿Se puede vivir hoy? A propósito de von Hagen, Hölderlin y Nietzsche
3.18. El duelo, el silencio y el griterío de la necesidad

Adenda

A.1. ¿Depresión o melancolía?
A.2. Traumatismo, repetición y recuerdo
A.3. Elogio del pudor
A.4. La responsabilidad del acto
A.5. Sobre la angustia

Bibliografía

Introducción

> Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro.
>
> (W. Benjamin)

Dios no existe, es una invención del mal, se dice en este libro. Pero de Schreber aprendimos que la religión es nuestra lengua fundamental (*Grundsprache*). Lengua fundamental es aquella en la que verdad y real se reúnen, haciéndose así insustituible. En la lengua fundamental se ha perdido el carácter metafórico, el que el decir del hombre no alcance su completud. En la lengua fundamental pareciera que el hombre ha encontrado un origen cierto y verdadero. Esa lengua es la pretensión de tener una anterioridad al trauma y al hecho de su contingencia. Por ello, esa lengua fundamental desconoce la Ley de raíz, pues el orden cósmico desborda la ley humana porque su mandato no admite sustitución. Ese carácter no metafórico, que caracteriza a la lengua fundamental, la sitúa en el terreno de la necesidad y de la certeza. Ya de por sí acusa al sujeto de la incertidumbre. El sentido no es, para ella, efecto de una sustitución, ni su precisión proviene del enigma. En la lengua fundamental el sentido requiere certeza.

De todos modos conviene hacer una distinción que nos parece esclarecedora. El sujeto psicótico se empeña en no perder la certeza a la hora del sentido. Su empeño es una indagación creadora, puesto que, aunque no se limita, hace la experiencia de la perplejidad del sentido, aunque no de su incertidumbre. Para un sujeto psicótico un ruido banal, por ejemplo, tiene un *sentido cierto* referido a él, pero él puede desconocerlo a la vez que sabe de la certeza real y objetiva de ese sentido.

En el caso de la religión es distinto. No hay indagación, ni perplejidad. La certeza viene *establecida* y es *colectiva*. La religión es un delirio, pero no una psicosis. La certeza *colectiva* de la religión requiere el sacrificio del pensamiento. Lo más temible no es la certeza del sentido, sino el que sea colectiva. Ahora bien, el sacrificio del pensamiento conlleva el sacrificio de las personas. No hay certeza colectiva del sentido sin la expulsión del mal hacia fuera. Así se funda el Enemigo. Velado así el sujeto del trauma por el fantasma del Enemigo, la precariedad del hombre y su demanda de amor se convierten en extraordinariamente peligrosas.

La religión es la primera y quizás irrenunciable respuesta al trauma del sujeto. Por

eso la religión se precipita sobre el monoteísmo. Grecia es sólo un sueño. La Discordia, decían los griegos, está en el origen. A esa Discordia la llamamos aquí escisión pulsional o trauma fundamental. Cuando la religión se convierte en lengua fundamental, el Uno desplaza esa Discordia o escisión hacia la contienda maniquea. La religión, certeza de sentido, es siempre un consuelo moral: el hombre bueno que resiste al mal exterior y nefando. Pero el monoteísmo es imposible. Sólo es la figura del dominio de la pulsión de muerte. La escisión retorna y entonces aparecen los monoteísmos, la endiablada fragmentación de los únicos que conduce a la ferocidad del fanatismo. Esa ferocidad se debe a que la fragmentación monoteísta (tan lejos del politeísmo griego o ateniense) convierte el mal en un espejo, por lo cual su expulsión se convierte en objetivo fundamental e imposible (se llame Cruzada o *yihad*), pues el espejo mientras más se fragmenta más sarcástica vuelve la imagen de la muerte.

Cuando Licurgo emprende la fundación del Estado de los iguales en Esparta, su acción va acompañada de la persecución y exterminio de los hilotas. Podemos convenir en que Platón seculariza el componente iniciático y sectario (la secta es la igualdad secreta de los iniciados contra el resto de los no iniciados) de la propuesta espartana. Duran te siglos el Estado, desde el Imperio Romano al Estado-nación, consiguió hacer de la religión la religión del Estado, lo cual hizo que la religión favoreciera el vínculo social. El Estado es contención y, en cuanto tal, el último baluarte de la libertad. Sin esa contención de la Ley sólo queda la servidumbre.

Pues bien, si se puede decir que Platón seculariza a Licurgo al promover la unidad de la República, la secularización en la modernidad sustrae las bases religiosas del Estado. El Estado quedará debilitado pero no la religión que, como sabemos, es lengua fundamental y, en consecuencia, indestructible. La fragmentación de los monoteísmos se acelera al desprenderse de su tarea política de sostén del Estado, a la vez que crece su ferocidad por tener que afirmar su *unicidad* entre la variedad de la fragmentación. Es el auge de las sectas. Entre los embates de la religión y de la técnica, el Estado se destruye mientras que religión y técnica se hermanan. Sólo quedan sectas religiosas y consejos de administración. Bin Laden o Bill Gates (o los anónimos laboratorios farmacéuticos) tienen más poder real en el mundo que las gastadas representaciones políticas. Proseguimos aún en el tiempo del horror.

La tesis de Gehlen es que el hombre es constitucionalmente peligroso a causa del excedente pulsional. El excedente pulsional es correlato de la pobreza de dotación instintiva, por lo cual el hombre está expuesto, por el empuje pulsional y su carencia de programa instintivo, a situaciones de riesgo o confusión a la hora del acto. Ésa es una tesis, como se sabe, originariamente freudiana. Freud subraya, sin embargo, un aspecto más concreto de la cuestión: la falta de programa instintivo escinde la pulsión de manera que esa escisión, como límite de la vida, deja al albur de la intrincación entre vida y muerte el destino del hombre. La agresividad, la violencia, es una primera organización de esa intrincación pulsional, por lo cual el odio, como signo de la destrucción, se convierte en vector libidinal del lazo entre los hombres. Lo que por nuestra parte

subrayamos es que la religión es una respuesta colectiva a la precariedad constitucional del hombre. Dicha respuesta se colectiviza por la certeza del sentido. Esa certeza coloca la pulsión de muerte en el puesto de mando, pues la certeza asesina el enigma del sujeto. La certeza es siempre la pretensión de unidad entre verdad y real y esa pretensión requiere en cualquier caso el rechazo del inconsciente y lo que eso implica: el rechazo al origen traumático de la palabra, a esa precariedad que corta la verdad de su completud natural.

La violencia y la destrucción son pues condiciones ineludibles de la certeza del sentido. Por esa razón decimos, apoyándonos en los hallazgos de la hondura psicótica de algunos, que Dios es una invención del mal, a la vez que la religión es lengua fundamental. Esta implicación entre la religión y el mal es más fácil de apreciar en esta época que estamos llamando de la fragmentación monoteísta, que nunca se debe confundir con la diversidad politeísta, sino que significa, insistimos, el auge de la secta como lazo grupal que disuelve y arruina el lazo social colectivo. La religión como fragmentación monoteísta revela su barbarie.

La tarea civilizadora por tanto no descansa, no acaba de concluir, frente a los sueños ilustrados o religiosos. Diremos más: la tarea civilizadora no puede ignorar lo que Freud llamó los "límites de la educabilidad" (*die Schranken der Erziehbarkeit des Menschen*), el elemento *asocial* inherente al hombre. Ese elemento asocial requiere la crítica permanente a la complacencia del lazo social que viraría, sin esa crítica, hacia la religión. La religión organiza los deseos de muerte que provienen de ese elemento asocial. La civilización del lazo social no debería perder nunca de vista la peligrosidad y la maldad del hombre. Siempre que la civilización se ha confundido con el progreso, el horror y la destrucción han acudido raudos a la cita. Al menos deberíamos aprender eso del siglo recién acabado.

Pero, ¿aprende el hombre? Quizás aprende pero a costa de repetir. La astucia, no de la razón como pretendía Hegel, sino de la pulsión de muerte, es insistente. Podemos llamarla pasión de infinito o pasión de absoluto. Cuando Marx nos dice que el error o malignidad del capitalismo reside en impedir el desarrollo de las fuerzas productivas a causa del límite que impone la ganancia, se equivoca gravemente por desconocer que esa *máquina-de-derruir-los-límites*, como define Calasso a la máquina capitalista, es precisamente una totalización de la mercancía tal que convierte a su signo (el dinero) en único valor. El intercambio se hace ilimitado y el dinero, como equivalente general o significante de todos los significantes (el signo de lo sustituible como insustituible él mismo), carece de servidumbre, contradicción o límite moral. Es amo absoluto. Por otro lado, su estatuto abstracto y anónimo equivale a impunidad. El dinero, como equivalente general es una noción vacía, es un objeto de deseo agudo y vacío, carente de objeto concreto.

El deseo de acumulación se hace entonces ilimitado y por consiguiente caótico y destructivo. Nietzsche supo ver cómo la autofagia creyente del consumo de sí mismo conduce al fanatismo. Lo llamó *Entselbstung*, término aún más radical que *Entfremdung*

(extrañamiento) y difícil de traducir. Sánchez Pascual lo traduce por *des-simismación*, (cf. *El Anticristo*, 54), a fin de señalar esa idea de expropiación de sí mismo; expropiación, en suma, del deseo y de la palabra. Nosotros lo llamamos expropiación de la experiencia traumática y de la experiencia lingüística. Esta expropiación se produce cada vez que el hombre "no puede erigir finalidades a partir de sí mismo" (cf. Nietzsche, ib.), cada vez que se adhiere al martirio de la causa colectiva. ¿Es la cruz un argumento?, se preguntaba Nietzsche. La causa colectiva, "epilepsia del concepto", se sostiene sólo en el fanatismo o religión. No hablemos más del comunismo, proponía Brodsky poco antes de morir. De acuerdo, ¿por qué consolarnos ahora con un pasado absoluto como si fuera la exterioridad demoníaca de la que ya nos habríamos finalmente librado? De acuerdo, no hablemos más del comunismo, pero no olvidemos entonces que no es más que una de las cabezas del absolutismo mártir y fanático. Hay otras.

¿Cómo pensar un lazo social sin el fantasma de la causa colectiva? No es fácil. Lo peor es que ese lazo social crítico, advertido de los "límites de la sociabilidad humana", es débil ante el fanatismo. Que ese fanatismo haya perdido cohesión social al perder su condición de sostén del Estado lo hace más peligroso. La fragmentación del monoteísmo lo convierte en más destructivo. Sin embargo, esa *debilidad* es la forma de mantener en pie la tarea de la civilización que pretende educar a los hombres en los *límites de la educabilidad*, que pretende un lazo social en el cual la igualdad no sea de los *pocos* iniciados, sino la hospitalidad del extranjero. Esto también forma parte del deseo del hombre. La *ley de la hospitalidad* resiste en su extrema debilidad frente a las leyes positivas que la sobrepasan y la ignoran.

El psicoanálisis sabe que el sujeto no coincide con sus identificaciones, que sólo vive gracias precisamente a su origen y condición traumáticos. El psicoanálisis surge a la hora de la imposibilidad de reducir la clínica del sujeto al paradigma científico. Atestigua esa imposibilidad de reunir verdad y real. Pero no da la espalda a ese real. En ese sentido es un empeño humano y, sin embargo, no religioso. Eso lo hace *débil*, pero encuentra algo que proponer a un sujeto: hacer la prueba de su subjetividad a partir del dolor que la señala. No puede sermonear, pero esa propuesta aún perdura, a pesar de los psicoanalistas.

Sólo de esa manera, sólo como clínica del sujeto o experiencia del inconsciente, del psicoanálisis cabe decir que tiene una tarea en la civilización. Cuando se ha querido privilegiar el elemento *asocial* como guía del acto, eso ha conducido a la explotación del desamparo y la animadversión. No hay experiencia del inconsciente o del sujeto sin la experiencia del límite. Ése es finalmente el límite mismo de la experiencia analítica: la pulsión, la escisión pulsional y cómo cada sujeto se erige en ese límite a lo absoluto o a cualquier forma de totalización.

El intercambio igual es una superstición del capitalismo y de sus secuelas, por ejemplo, en el ámbito lingüístico. El estructuralismo no es más que la superchería de un intercambio significante igual, combinatorio e infinito. Esa forma de totalización impidió en el ámbito psicoanalítico entender la pulsión freudiana. Que la pulsión sea una pérdida

muda no quiere decir que sea un vacío, sólo lo es de significación. Nombrar como vacío el hiato pulsional o la incertidumbre del objeto de la satisfacción, es un equívoco.

¿Por qué esa especie de libertad (o quizás habría que decir liberalismo) del significante ha conducido al peor de los dominios? Es una vieja historia. Aristóteles se preguntaba sobre cuál es el acto que corresponde al hombre en cuanto hombre y no como carpintero, abogado o médico. ¿Acaso no existe y el hombre es entonces un *"argon"*, un sujeto sin obra específica? Esta poderosísima pregunta de Aristóteles recorre la humanidad. De qué manera se responda no dejará de tener consecuencias en la vida de los hombres. Ya la misma pregunta nos indica que la sospecha de que el hombre sea un *"argon"*, un sin obra específica o asignada, lleva a tomar su quehacer propio como una tarea y no tanto como un programa. ¿Una tarea arbitraria? No, una tarea determinada pulsionalmente, es decir, una tarea sin la cual no cabe la vida, sino sólo la destrucción.

Después de la Edad Media apareció otra pregunta, en este caso referida a Dios: ¿Dios es bueno porque está así determinado por la esencia divina o es bueno porque quiere? Ockam responderá del lado de la voluntad. Es la voluntad de Dios lo que le hace bueno. Esa introducción de la arbitrariedad deja a Dios o a sus sucedáneos el poder ilimitado sobre los hombres o los súbditos. Esa respuesta se estableció precisamente por razón de la libertad. Dicho "libertarismo" antiaristotélico ignora la existencia del mal, al menos como peligrosidad constitucional. Si el bien o el mal es un acto de libre y no determinada elección, el criterio de esa bondad o maldad queda al albedrío de la mutua autocomplacencia, reproduciendo así un complaciente maniqueísmo moral. Pero ese maniqueísmo, lejos de toda complacencia hunde sus raíces en una precariedad instintiva que ha llevado a buscar su sostén en una colectividad regida por el fratricidio. El lenguaje no ha librado al hombre de la naturaleza, sólo le extravió de ella. Eso es lo que Freud quiso definir con el concepto de pulsión. Tal extravío es lo peligroso. La naturaleza será siempre un exceso que nos amenaza. El hombre sólo puede tomarla en pequeñas cantidades. Tomarla en pequeñas cantidades es también una decisión. El capitalismo ha arruinado la vida política, el aristotélico *bios politikós*, porque ha desconocido la naturaleza y por tanto al sujeto y se ha atragantado con la acumulación ilimitada de mercancías y basuras. Tomarla en pequeñas cantidades es un acto de humildad y de solidaridad. Es un acto ético.

Pero no hay vuelta atrás. Querer volver atrás, como se empeña el melancólico, es concluir con el ciclo humano. La huida hacia delante, cuando desconoce su origen, es la religión, el imperio de la palabra del Otro sobre el extravío del sujeto. El voluntarismo ockamista nos arroja en brazos de ese Otro en quien confiarnos como amo del Bien absoluto o del Mal absoluto. Las tesis sobre la soberanía basadas en el estado de excepción (cf. Carl Schmitt) no son ajenas al voluntarismo ockamista ni al radicalismo lingüístico. No en vano dicho voluntarismo ockamista va a la par del nominalismo. Parecería que ese voluntarismo condujo a un cierto optimismo nominalista. En ese optimismo ya residía el poder más arbitrario por absoluto, la semilla del holocausto nazi o

del Gulag soviético.

El voluntarismo ockamista o la exaltación del liberalismo del significante no libran al hombre de su pertenencia y a la vez extravío de la naturaleza. Sólo consiguen engañarlo sobre su lugar en el mundo, mundo que terminará convirtiéndose entonces en orgía del "bio-poder", en escenario del sado-masoquismo. Pretender esa homogeneidad nominalista del hombre, un intercambio igual de mercancías o de signos, en todo caso místico, requiere, para funcionar, la eliminación de los no iguales, de los hilotas de todos los tiempos, puesto que el altar del intercambio igual es el altar del sacrificio de lo no igual. No hay igualdad en la naturaleza y tampoco en el hombre. No hay pues absoluto alguno, ni esencialista ni nominalista.

Nuestro siglo se inicia bajo lo que llamamos fragmentación del monoteísmo o auge de las sectas. Del siglo anterior tiene una magra herencia: el terrorismo, como la violencia que corresponde a dicha fragmentación o a dicho crecimiento de la secta. El Estado-nación, el único Estado conocido en la modernidad, se desintegra en manos de mafias, grupos terroristas o sociedades tan anónimas que resultan incluso físicamente difíciles de localizar. No son más que las secuelas de un siglo en el que la aceleración del cambio tecnológico y de la producción dejó al hombre sin respiro para pensar.

Este caos no va a durar o tendríamos que pensar, en caso contrario, que el hombre ya hizo lo suficiente para su definitiva autodestrucción. Es cierto que desconocemos el horror que aún nos aguarda, pero quizás sea una última, por el momento, exaltación del crimen. Hace falta volver a la modestia del pensamiento y a la precariedad de la palabra que no sea el *Entselbstung* que decía Nietzsche. Nos permitimos el atrevimiento de contraponer a esa exaltación del crimen la modestia de unos nombres que vuelven a las librerías y, puede que por primera vez, a las facultades universitarias: Nietzsche, Wittgenstein, Freud, W. Benjamin, Kraus, etc.; por no hablar de escritores como Hólderlin, Baudelaire, Trakl, Kafka, Celan, Valle Inclán, Hofmannsthal, Broch, Musil, Zweig, Snitzler, etc. Es como si retomáramos un tiempo interrumpido, un pensamiento interrumpido por las oleadas del totalitarismo o sus fragmentaciones.

Del psicoanálisis se dice a veces que hurga inútilmente en el pasado. La experiencia analítica requiere el retorno de lo reprimido, el síntoma, el fuera de época y de quicio, un saber, el del inconsciente, que nunca puede ser coextensivo a la institución, que nunca consigue ser un saber orgánico. Un saber, por tanto, en el que aún perdura su condición más propia: la de ser, como diría H. Broch, "refutación del poder". La repetición no es una mera complacencia nostálgica, es la presencia del límite, de la frontera en que vivimos y cuyo olvido o, mejor dicho, ignorancia conduce a la apropiación de la tierra, es decir, al genocidio.

Thomas Mann retomó con extraordinaria insistencia la idea goetheana de contraponer ya no sólo la literatura a la vida, sino la palabra misma a la vida. Debo confesar que esa contraposición me produjo siempre sorpresa. ¿Cómo era posible si precisamente buscábamos en esa escritura las palabras que no teníamos para expresar unas experiencias casi mudas y que acontecían en un silencio inmóvil? ¿Sería verdad que

el pensar es ese "seco brezal" que Goethe contrapone a los "bellos pastos verdes que hay alrededor"? Desconozco tales bellos y verdes pastos y cada flor o tenue hierba me señala la soledad de proveniencia. Pero aún ese sentimiento llama al sujeto a su propio decir. Ese decir es tan propio de un sujeto que sólo si brota de su experiencia podrá verse libre del "griterío de la necesidad", del ruido ininterrumpido de las voces del amo que conminan a la causa colectiva. Un sujeto expropiado de su palabra está a merced de las consignas del mando, de la "fatwa" que reúne la certeza con su gemela: la violencia.

El pensamiento crítico nos parece hoy más irrenunciable que nunca, pues vimos que el voluntarismo soberanista o el radicalismo lingüístico no son más que nuevas figuras de la infatuación o "vanidad antropocéntrica" que se rige por la voluntad de dominio y no por la voluntad de saber. El saber que proviene de la experiencia del sujeto, del trauma que lo funda, no coincide con los ideales de su época ni tiene la obligación del alineamiento. Ya nadie podrá decirnos aquello de que si usted pone en cuestión A entonces es que se alía con B. ¿Podríamos soportar la existencia del mal sin necesitar la fundación del Enemigo?

La experiencia de la palabra nos parece contraria al radicalismo lingüístico, porque esa experiencia no desconoce, a diferencia de este último, su precariedad, la pérdida de naturaleza que supone y a la que, por otro lado, no suple. El hombre sigue necesitado de palabras. Que esas palabras no se limiten a la extrema *Entselbstung* de la "fatwa" es tarea de una propuesta de civilización que ya a partir de ahora sólo puede ser crítica.

Hemos hablado de retorno a la hora de volver a un pensamiento interrumpido por la barbarie de la técnica al servicio del sentido total o del relativismo nominalista que consideraba que, una vez que el hombre se desprendiera de su vieja metafísica, ya estaba salvado. Resultó todo lo contrario. Dicho radicalismo lingüístico dejó las manos libres a la impunidad de la ganancia, del intercambio igual o del todo es igual. En esa situación, lo que retorna es lo que no fue elaborado, lo que proviene de esa falta de elaboración subjetiva. Lo que retorna sin provenir de la pregunta de un sujeto es siempre arrasador.

Para los griegos de la primera época, *retorno* equivalía a salir o no indemne de las peripecias de la vida de cada cual. Esta idea de la vida como peripecia la incorporaría luego Aristóteles a su pensamiento peripatético. El retorno de Ulises fue áspero pero venturoso. El de Edipo resultó fatal. "He padecido mis actos más que cometerlos, sobrellevé el delito ciertamente extranjero pues lo sobrellevé contra mi voluntad", dice Edipo en Colono.

Pero Sócrates, como ya hizo con la idea trágica de las leyes no escritas, modifica la concepción del retorno. El retorno socrático es un retornar a las preguntas, una vez que las respuestas se colectivizaron hasta el punto de ignorar la pregunta a la que respondían. El *arkhé* propiamente socrático no es el poder que aparece en el Platón de "Las Leyes" (por ejemplo, 798 a), sino el origen de un discurso, la pregunta a la que responde. Vivimos un tiempo de respuestas rápidas a no se sabe qué preguntas. Sabemos que las preguntas, afortunadamente, tienen siempre mayor alcance que las respuestas.

Por eso el retorno que proponemos es el retorno a las preguntas que dieron lugar al nacimiento del psicoanálisis y que nos urgen a salir de los confortables infiernos grupales. Proponemos un retorno a las preguntas, suspender o agujerear las palabras dadas, por oraculares que sean. Por ejemplo, cuando Freud se pregunta por qué el hombre que parece avanzar en la conquista de la naturaleza está, sin embargo, paralizado en sus relaciones con los demás, y no sólo paralizado, sino dispuesto al aniquilamiento, esa pregunta conlleva una posición ética (y no un consuelo moral) ante el lazo social. Olvidarlo no es un simple despiste, sino que es un olvido que va contra el lazo social mismo, puesto que todo vínculo social que ignore la tentación de la violencia que lo preside está condenado a ejercerla.

Este libro se interroga sobre cosas tales como la condición traumática del sujeto, el ciframiento inconsciente, el coste de la sexualidad, que todo sujeto es hijo y sexuado, sobre el cuerpo y la paternidad, y lo difícil que le resulta vivir cuando se empeña en una anterioridad de sentido o se ve como cuerpo sin palabras en la repetida escena sado-masoquista. El título toma la pulsión y la culpa. La pulsión es el concepto freudiano para referirse a un sujeto que habla y sin embargo vive, y esa vida es corporal y sexuada. La culpa es el sentimiento que limita la agresividad como primera respuesta del hombre a la pérdida de naturaleza.

Este libro no es un libro divulgativo. Es sin duda un libro de clínica, pero la clínica del sujeto no es mera cuestión de anatomía. Aun así se verá por qué retomamos al anatomopatólogo Bichat. Este libro no concibe la clínica como simple especialización corporativa o grupal. Quiere salir de esa estrechez o asfixia. Su propósito es en eso inequívoco: lo que aquí se plantea desde la perspectiva de la clínica psicoanalítica es lo que los hombres se están planteando a la hora de pensar lo que como tales hombres les atañe. El síntoma y la locura son lugares privilegiados para la verdad de esa pregunta. Desde Aristóteles, al menos, nos estamos preguntando qué es el hombre, cuál es la obra y el quehacer propios del hombre, sus determinaciones y sus deseos, sus extravíos, su particularidad y el modo singular de incluir al otro. Este libro quiere ser solidario con esa pregunta.

1

La pregunta por lo real: de la pulsión y de la culpa

1.1. La locura como "enagenación mental"

El nacimiento del psicoanálisis, el campo del que el psicoanálisis surge, es la clínica de los trastornos psíquicos. Dicha clínica de los trastornos psíquicos ha estado siempre, desde su origen, atravesada o afectada por una paradoja o contradicción, que podemos llamar irreductible. La primera tarea, la más urgente y necesaria, era intervenir en la asistencia del alienado atado a las cadenas del hospicio. El gesto de Pinel de liberar a los locos de Bicêtre de sus cadenas ha quedado como símbolo del giro que a raíz de ese acto inaugural se produce en el tratamiento de la enfermedad mental o, como entonces se llamaba, "enagenación mental". Que se llamara "enagenación mental" y no enfermedad mental es claramente significativo. Enajenación es un término que tendrá luego su fortuna en la filosofía hegeliano-marxista y en las ideologías políticas que tenían como proyecto la emancipación y desalienación del hombre. Recordemos por ejemplo a Ludwig Feuerbach, hijo de aquel afamado jurista, Anseln von Feuerbach, que a propósito del caso "Gaspar Hauser" escribió sin ser psiquiatra el primer caso riguroso de la clínica mental. Curiosa coincidencia, pues tanto padre como hijo participaban del clima de la Ilustración que proponía un cambio para el hombre como signo del momento histórico. En cualquier caso, Ludwig Feuerbach establece una versión de la religión, en concreto del cristianismo, según la cual la religión es producto del hombre. La esencia de la religión es la esencia del hombre. El secreto de la teología está por tanto en el hombre. Transformar la teología en antropología ha de ser la tarea primordial de desalienación. El hombre religioso será así, para Marx, heredero no sólo de Hegel, sino también de Feuerbach, el prototipo del alienado, porque tendrá su esencia secuestrada por la religión. Posteriormente, Freud matizará la cuestión al afirmar que la religión es un "delirio colectivo". Un delirio colectivo no sólo por lo que tiene de alienación, sino porque desvela algo más: lo que hay de delirio en lo colectivo y por consiguiente en el sentido. Que Feuerbach contraponga el "antropoteísmo" a la teología, entendiendo por antropoteísmo la religión que se comprende a sí misma (cf. *Tesis preliminares para la reforma de la Filosofía*), no será para Freud menos delirante que la religión más transcendentalista.

Enajenación y alienación fueron pues términos que podemos llamar fundacionales de una concepción del hombre concebido como tarea u objetivo de liberación. Librar al hombre de la alienación religiosa o política nos pondría en el camino de una liberación de la comunidad como tal. La lucha contra la alienación supone una "conciencia de cautiverio", cuya resolución sería la Ilustración o Iluminación, la unidad del hombre con el hombre. Es así como el citado Feuerbach define la esencia del hombre, es decir, la comunidad, pues la esencia del hombre es "esa unidad del hombre con el hombre" y "eso es la comunidad" (cf. *Principios de la Filosofía del futuro*). Que Freud viera en ello más ilusión que iluminación y más motivo de preocupación que de optimismo será algo sobre lo que meditar para no embriagarnos de apocalipsis.

Philippe Pinel tuvo la valentía y el atrevimiento de abordar la locura como "enagenación mental". Su *Tratado*, que constituye un texto fundacional de la psiquiatría, se titula *Tratado médico-filosófico de la enagenación mental o manía*. La enajenación, contra la que hay que luchar, es, como diría Lessing, la "verdad filantrópica" de la locura, aquella que está a favor del hombre, del loco en este caso. La verdad filantrópica convertiría supuestamente el asilo no en un almacén de hospicianos, sino en un universo moral: librar al loco de las cadenas será el primer acto, luego vendrá el *tratamiento moral*, del que Pinel y luego Esquirol explicarán sus directrices. Como buenos ilustrados, la desalienación y la moralidad van juntas. Relación entre tratamiento y moral que llegará a ser planteada también por el psicoanálisis freudiano, aunque de otra manera. En esa primera concepción de la locura como alienación o "enagenación mental", la locura será una, aunque se muestre de varias formas: manía, melancolía, demencia, idiocia. Éste es el primer arranque para intentar convertir la "verdad filantrópica" de la locura en conocimiento.

Ésta es la cuestión, la de cómo transformar la verdad en conocimiento. El valor epistemológico de la expresión de Lessing, "verdad filantrópica", reside en que verdad y saber ya no coinciden. Hace falta un trabajo para convertir esa verdad, que surge en la modernidad junto al sujeto, en conocimiento, para que verdad y saber se conecten. En lo que a la locura se refiere, Foucault observó que el argumento cartesiano de la *Primera Meditación* a favor de la "percepción de los sentidos", en el que hace salvedad del loco, inaugura la locura como excluida de la Razón. La Psiquiatría aparecerá ya muy a finales del siglo XVIII como intento de convertir la locura en objeto de estudio, en objeto de la razón. Eso no quiere decir que la locura deje de ser excluida de la razón, simplemente se convierte en objeto de estudio para la Razón. Sin embargo las cosas no van a ser tan sencillas para el paradigma científico imperante. El paradigma científico establecido por la modernidad se basa en una quiebra entre saber y sentido, o entre sentido y real. No hay propiamente saber si no es el científico y no hay real si no es como objeto o descubrimiento de la ciencia. El sentido queda así excluido de la ciencia, es decir, queda del lado del mito. Contraposición entre ciencia y mito de la que hoy día ya no parecemos estar tan seguros, pero que, sin embargo, no deja de operar entre nosotros. La ciencia, el saber científico, como explicó Lévi-Strauss entre otros, es *parcial y universal*, no lo abarca todo, pero sus leyes tienen validez universal. El sentido, por el contrario, es *local*

(se podría decir grupal, pues identifica y orienta las identificaciones colectivas del grupo) y *total*, comprehensivo, no admite parcialidad.

Antes de la quiebra entre saber y sentido, el saber de la naturaleza admitía y requería interpretación, no sólo explicación. Pensemos por ejemplo en Ptolomeo: el firmamento no sólo era un objeto indiferente de estudio, era un ciframiento de sentido.

Seguro que se pueden hacer muchos recorridos por el ámbito político, religioso o filosófico, orientándonos por esa quiebra fundacional del saber en la modernidad. Pero aquí nos interesa el recorrido por la clínica de los trastornos psíquicos o mentales. Ya en su propia calificación aparece inevitablemente esa vacilación, ambigüedad, ambivalencia, que sería quizás el término preferido por Freud, que atraviesa la disciplina que pretende convertir la locura en objeto de estudio.

¿Cómo estudiar, cómo saber de la locura si excluimos la pregunta por el sentido o el sin-sentido? La locura se adecua mal al patrón reduccionista del paradigma científico. El propio Pinel tuvo el atisbo (desgraciadamente abandonado) de que el saber de la locura no sería sólo un saber acerca de la locura, sino un saber *de* la locura. Y de esto conviene dejar constancia. Aprendimos de la locura, de la psicosis, de la mano de un maestro que no fue tanto Pinel o Esquirol o Griesenger, como Schreber en sus "Memorias de un neurópata", memoria o alegato o legajo de quien quiere dejar constancia o testimonio de una reflexión preclara y a la vez sin referencia al saber establecido. No es nada fácil de traducir el término schreberiano *Denkwürdigkeiten*. Tampoco es tan extraño el aprender de los pacientes, aunque en este caso Schreber no lo fuera. Pero no es sólo eso la cuestión, puesto que Cantor, Nietzsche, Rousseau, todos ellos psicóticos, figuran entre los grandes logros del saber y su cuestionamiento, tanto para las ciencias como para la política, el vínculo social y la moral. A los que habría que añadir Joyce en cuanto a la escritura. Pero habrá que lamentar que la Psiquiatría, por su servidumbre al paradigma científico de la modernidad, se viese incapaz de escuchar algo de ese saber de la psicosis que ha desvelado a fondo lo real del hombre, ese real que no sólo rige el movimiento de los astros, sino que anida en el corazón del hombre, de su historia y de su extravío.

Pero efectivamente la psiquiatría se orientó por ese paradigma científico reduccionista que tiene su fórmula más simple en esa contraposición ciencia-mito y, de esa manera, lo que la locura conllevaba de "verdad filantrópica", el propio *tratamiento moral*, terminaría siendo cada vez molesto. Había que convertir la alienación mental en enfermedad mental tal como la tisis o la inflamación de las meninges, etc. El paradigma científico y el paradigmo médico se reúnen pero no se conforman. J. P. Falret, uno de los inventores de esa sustitución de la alienación mental por enfermedad mental, es, sin embargo, quien con más clarividencia confesó al final de su vida la dificultad que encontró a la hora de incluir la locura en el paradigma científico como si de un real biológico se tratara. El debate terminaría centrándose en la etiología de la enfermedad mental. Falret lo resume muy bien. Primero, dice, fui anatomocerebralista, creía que la locura sería legible en la corteza cerebral. Luego me hice psicólogo, buscando en la voluntad la razón de la locura. Finalmente, concluye, me hice clínico. Sin entrar a

precisar qué entiende Falret por clínico, en ese recorrido se puede ver el extravío y el drama histórico de la psiquiatría. ¿Cómo escuchar el saber de la locura?

1.2. La pregunta por la realidad psíquica

Aquel atisbo perdido de Pinel, ¿lo recuperaría el psicoanálisis? ¿Por qué Freud, conocedor de la psiquiatría, no se interesó por el *tratamiento moral* de Pinel y Esquirol? Frente a la progresiva medicalización de la psiquiatría cabía pensar que Freud podría retornar a los comienzos, al *tratamiento moral*. Sin embargo, no fue así. Su interés se dirige a la hipnosis, que había descubierto de la mano de Charcot. ¿Qué encuentra en la hipnosis? Lo que va a llamar la "realidad psíquica", un real que no se confunde con el biologicismo de la psiquiatría y, quizás mucho menos, con el humanismo culturalista o roussoniano que entiende la desalienación del hombre como olvido de lo real. El comunista roussoniano será para Freud lo mismo de peligroso iluso que el sujeto intolerante y autocomplaciente de la religión.

La hipnosis le permite descubrir que el síntoma, tal como Charcot había polemizado contra la Escuela de Nancy, no es simulación, sino que es real:

> [. . .] esas parálisis singulares que han sido designadas con el nombre de parálisis psíquicas, parálisis dependientes de una idea, parálisis por imaginación, y no digo, fijaos bien, parálisis imaginarias; ya que en definitiva, estas impotencias motoras, desarrolladas porefecto de un desorden psíquico, son, objetivamente, tan reales como las que dependen de una lesión orgánica […] (p. 98).

Sobre la base de esa "realidad psíquica" el psicoanálisis tendrá el estatuto de una nueva ciencia. Freud no querrá distinguir ese real psíquico del real de la ciencia. Ese empecinamiento quiere preservar el psicoanálisis de la religión, sean católicos, luteranos o roussonianos. Si tanto empeño puso es porque el peligro era grave. Habrá que preguntarse por qué.

Si la crítica charcotiana a los defensores de la simulación histérica se basa en que el síntoma es independiente de la voluntad del sujeto y, sin embargo, no es exterior al sujeto, ¿cuál es entonces su sede? Freud descubre el inconsciente. Ahora bien, la literatura, algún filósofo también, sabía de las "fuerzas demónicas" (por utilizar el término de Goethe) que gobiernan la vida de los hombres. Pero el inconsciente freudiano no habla de un gobierno exterior a la subjetividad del hombre. Esa misma subjetividad es su exterior.

Una exterioridad íntima da al síntoma un estatuto de expresión de esa no coincidencia y a la vez de saber. El síntoma no es un mero deslizamiento, es un saber del sujeto que el sujeto ignora. ¿Por qué hablar de saber? La hipnosis no es finalmente más que sugestión. Ahora bien, esa sugestión cura al menos momentáneamente; y si no se quiere decir que cura, digamos que tiene efectos casi siempre pasajeros en la subjetividad del paciente. Se trata de una sugestión por la palabra, educativa o no, que interviene eficazmente, realmente, en un lugar que no es la conciencia, pero que entiende o cifra o

codifica. Un lugar no ajeno al saber y que será de entrada un saber del sujeto sin sujeto de ese saber. Avanzando en el terreno de la hipnosis, Freud va a descubrir que los síntomas se alivian o desaparecen, porque el paciente bajo sugestión ha hablado suprimiendo la censura de la conciencia.

Entonces, si se trata del saber, hay un límite a la sugestión: esa posible verdad que aparece bajo sugestión está secuestrada por el poder del médico, no se transforma en saber del sujeto. He aquí la razón por la cual Freud abandona la hipnosis, una razón fundamentalmente terapéutica, pues sin esa transformación en saber no hay modificación o cambio subjetivo real. *Sapere aude* era el lema kantiano retomado por Freud, pero ese *sapere aude* implica, como Freud comprueba y no puede eludir, una relación del saber con la verdad que la ciencia desconoce. Si en el campo científico hablamos por ejemplo de hipótesis verdadera, ahí el término *verdadero* está tomado como comprobación experimental. Si podemos hablar en ese caso de un sujeto que alcanza ese saber, se trata en todo caso de un saber que no atañe al sujeto.

La relación entre verdad y saber implica al sujeto. No hay verdad sin sujeto. Desde Kant, desde su *sapere aude*, podemos decir que la verdad no viene regida por la colectividad, que no cabe descansar de la verdad en los brazos del Otro. La propuesta de Bertolt Brecht en "Lob der Partei" de convencer a los militantes del Partido de que el Partido posee la verdad que la particularidad del militante sólo se atrevería a cuestionar por soberbia, no por verdad, nos resulta hoy patética, pero ha regido demasiadas conciencias de nuestro siglo, a pesar del psicoanálisis (incluso en las instituciones psicoanalíticas) y a pesar de que el psicoanálisis descubriera que no hay otra verdad que el efecto de verdad, es decir, aquella palabra que atañe a lo más particular de un sujeto, a lo que lo divide, a la causa íntima de su división. Palabra verdadera sería entonces aquella que sabe que en su seno anida la mentira y quizás el nombre de esa mentira sea la promesa, pero ¿quién puede detenerse ante ella, ante la promesa? Ahí, a esa cita, acuden los ritos de pertenencia, los miedos a la pérdida de la pertenencia que consiguen incluso el asesinato.

Sapere aude, decía Kant; *resistencia*, dirá Freud. Resistencia al saber del inconsciente, resistencia a la subjetividad misma, resistencia del síntoma, resistencia de la que se alimenta el yo temeroso y narcisista proclive a la ignorancia y al engaño. El sujeto es sujeto del inconsciente, es esa cesura íntima. La alteridad entonces es lo más propio.

1.3. Real y realidad psíquica

No podríamos avanzar en nuestra reflexión si no diésemos cuenta de que el psicoanálisis trata de un real que no se reduce a la "realidad psíquica". No es casual que la "realidad psíquica" sea hoy una banalidad psicológica que circula tanto entre las penumbras de lo esotérico como entre las luces halógenas de las salas empresariales del mercado. La hipnosis ha puesto a Freud sobre la pista de un real inédito porque no se adecua a las facultades del alma o al campo de la representación o intencionalidad psíquicas sea o no consciente. Freud apunta más allá. ¿Cómo pensar esa no coincidencia, sin embargo íntima, entre real y realidad psíquica?

La mayor dificultad de la clínica psicoanalítica reside en precisar ese real, porque si por un lado lo confundimos con la biología o la fisiología, volvemos a encontrarnos con un obstáculo para dar cuenta de la locura como un hecho humano, no animal. Ahora bien, si lo reducimos al universo de las facultades del alma o al hecho discursivo, entonces la clínica se limitaría a la reeducación. Pero la clínica precisamente se desespera al comprobar la insistencia, la repetición de ese real inabordable y que, sin embargo, se rige por la lógica de la presencia del lenguaje en el mundo. Se puede decir, por tanto, que es un real humano.

La relación del lenguaje con la vida es una operación civilizadora por lo que ordena e incivil, valga la expresión, por lo que destruye. La realidad psíquica no es *una* al estar subvertida por un real interno (*éxtimo* es el término unamuniano que utiliza Lacan) que la realidad psíquica no puede subsumir. Freud da un nombre a ese real: la pulsión. Freud descubre la pulsión en relación con la sexualidad. Al abordarla en *Tres ensayos sobre teoría sexual*, encuentra una sexualidad desventurada y perversa que, a partir de ahí, orienta su pensamiento y su clínica de las pulsiones. Años más tarde se propone definir la pulsión; dice que es un "concepto límite" entre lo somático y lo psíquico. Un concepto límite es un concepto problemático, sea al menos porque, por decirlo en términos kantianos, es límite a las pretensiones de la intuición. Lo real, cabe definirlo así, es lo que no se imagina. No es lo irracional que transciende a la Razón, sino esa escisión de la Razón misma que en Freud toma una inscripción mucho más precisa: límite entre lo somático y lo psíquico, sexualidad desventurada y perversa, punto de conexión entre el lenguaje y la vida y, a la vez, punto de desconexión entre el hablante y el viviente. El sueño narcisista lo ignora. Pero cada vez que salta el sueño narcisista, cada despertar por el empuje de la angustia, es, sin embargo, una oportunidad, una posibilidad de vida para el sujeto, una posibilidad de conexión entre hablante y viviente.

Concepto límite (*Grenzbegriff*) y concepto fundamental (*Grundbegriff*), con estos dos términos define Freud la pulsión. Un concepto fundamental que es concepto límite es una manera de nombrar una escisión, que no es mera oposición semántica o negación significante, sino afirmación de una vida subvertida, sin embargo, por el lenguaje; subvertida o desamparada, pero no anulada. Eso obliga a que la pulsión, nombre de esa escisión, se escinda a su vez, que la pulsión misma se escinda. Eso lo comprobó Freud

en seguida. Primero llamó a esa dualidad escindida autoconservación o pulsiones del Yo/reproducción o pulsiones sexuales. Después, como se sabe, esa escisión pulsional será llamada Eros y Thanatos, pulsión de vida y pulsión de muerte. Pero vemos que ese primer nombre de la escisión pulsional, autoconservación (Yo) y reproducción (sexualidad), anuncia el problema de lo real como mortífera separación entre vida y sexualidad. Como decía el poeta, la hoja que brota esta primavera es la misma hoja que brotará la próxima primavera. Pero quien lo dice, quien habla, está separado de ese ciclo vital. Eso es la subjetividad. El niño que nace esta primavera no será el mismo que nazca la próxima primavera.

Esa separación entre sexualidad y vida, esa quiebra del ciclo vital, no introduce simplemente la finitud frente al vector circular (tarea exhaustiva, interminable e inútil de la esquizofrenia, que Nietzsche formuló magistralmente como "eterno retorno"), sino que introduce la quiebra misma, la destrucción de la vida. Por eso puede decir Freud que la pulsión de muerte es lo más pulsional que hay en la pulsión, pues es la quiebra misma del ciclo vital, la escisión que da siempre el protagonismo pulsional a la pulsión de muerte. Por tanto la pulsión de muerte es en el sujeto un nombre de lo real. Lo real sería la presencia desnuda, desarropada, de la pulsión de muerte, no encubierta ni siquiera por la trama de la agresividad. Esa presencia des-encadenada, des-intrincada, aparece en su siniestra, absurda y desvitalizada positividad como destitución mortífera del sujeto. Es una presencia por fuera de la organización fantasmática y del significante fálico. Es, en el caso de tratarse de un significante, un significante muerto por aislamiento, sin desplazamiento, solipsista, *unheimlich* y, sin embargo, marcado por la repetición.

Lacan definió lo real como "lo imposible". Es un hallazgo porque, en efecto, lo imposible, tal como lo define Lacan siguiendo aSpinoza, es lo que siempre vuelve al mismo sitio. Esa repetición o retorno es, a la vez, lo imposible de recomponer, la escisión imposible de suturar. La tarea de sutura, que Lacan llamó fantasma y que Freud vincula al trabajo yoico por la síntesis narcisista, será el empecinamiento del hombre en la ignorancia de su condición. Esa ignorancia, ese desconocimiento de lo real, de la pulsión de muerte, ha conducido, como sabemos, a lo peor, a *culpar* a la cultura de la maldad del hombre, a pretender una proporcionalidad entre maldad institucional y bondad del hombre.

Por eso la clínica psicoanalítica se orienta por los linderos de la pulsión y la culpa, o cómo un saber que no ignora lo real ha de vincular culpa y responsabilidad a fin de que el sujeto pueda, por la vía de lo ético, por la vía de la modalidad de lo posible y lo contingente, articularse como viviente, producirse como acontecer de esa conexión entre hablante y viviente.

Aristóteles intuyó que el cuerpo (el cuerpo del hombre) es potencia de vida, pero que para vivir requiere la actualización (o entelequia) del alma. "El cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia. Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida" (*Acerca del alma*, 412 a, 15-20). Y más adelante: "La

entidad es causa del ser para todas las cosas; ahora bien, el ser es para los vivientes el vivir y el alma es su causa y su principio…" (*Acerca del alma*, 415 b, 10).

Si tomamos lo que dice Aristóteles del alma como actualización, podemos entenderla como tarea, es más, como tarea ética ya que se trata de la conexión posible entre hablante y viviente. Esa conexión posible será o no un acontecimiento contingente, si fuera posible que la pulsión de muerte no rigiera la vida social. Una vida humana no es necesaria, su valor proviene de su contingencia. Por ser contingente ha de dotarse de un espacio que aunque vivo no es natural. Es el *bios politikós* de Aristóteles. Desde esta perspectiva, la clínica psicoanalítica ha de entenderse, entonces, como una clínica del vínculo social, una clínica que propone la tarea de articular sexualidad y deseo, en suma vida y lenguaje. Eros, la pulsión de vida, no es una obviedad, pues la pulsión de muerte empuja la vida hacia su destrucción, siendo así la agresividad la forma nuclear y paradójica que toma el vínculo social: cómo dotarse de un otro a quien destruir, asunto que, por ejemplo, Carl Schmitt ha teorizado sin tapujos, es decir, sin pudor.

En efecto, la definición lacaniana de lo real como "lo imposible" es un hallazgo. Lo real es un sin remedio y a la vez obliga a un quehacer que no lo evite. Pulsión y culpa, he ahí, diremos de nuevo, los dos pilares sobre los que se asienta la clínica psicoanalítica.

Ahora bien, si lo real es "lo imposible", fue una equivocación, entonces, concebirlo como un registro. Así fue como el primer Lacan (y también el último), siguiendo el modelo de Levi-Strauss, habló de simbólico, imaginario y real. Importante equivocación, pues de esa manera lo real se reduce a ser un mero componente en la combinatoria de una entidad discursiva. Deja de ser un concepto límite o concepto fundamental, desconoce la pulsión y se aparta de la clínica psicoanalítica freudiana (como se ha comprobado en algunos de sus seguidores), de esa conexión entre pulsión y castración real. Por castración real nos referimos a la no interpretada fantasmáticamente, pues aunque ésta forma parte de la realidad psíquica, no es lo que venimos llamando lo real.

De todas formas, decir "castración real" puede ser abusivo si lo real no es un registro, ni un atributo o adjetivo calificativo. Asistimos hoy, a causa del radicalismo lingüístico que toma el ser como revelación, a un esperpéntico abuso de "lo real". Se aplica a cualquier sustantivo, como si así se le hiciera más radical o más fuerte o más auténtico o más solemne, etc. Por ejemplo: lo real del sujeto, lo real de la castración, lo real de la transferencia, lo real del goce, lo real del pase, lo real de la escuela, lo real del discurso, etc.

Tal como ha terminado planteándose el problema de lo real recuerda el debate teológico sobre la Gracia. La Gracia es algo real (sea accidente como decían los teólogos escolásticos) que no es natural, sino gratuito. Es, por tanto, un Don. Lacan llegó incluso a hablar del psicoanalista como "santo" y se puede oír hablar en algunos grupos lacanianos de "amor a lo real". De ese modo la enseñanza del psicoanálisis se convierte, como la del "teólogo bíblico" que Kant vitupera irónicamente en su *Contienda*…, en una aporía: un saber sólo sostenido en la fe y la confianza transferencial en el texto, una fe, por lo demás, que sólo se alcanza por la gracia.

Dada esta situación confusa e inflacionaria de *lo real* cabe preguntarse por qué seguir utilizando el término. Creemos que es un asunto a considerar. Por el momento, la definición lacaniana de lo real como "lo imposible" puede servirnos para, retomando las modalidades del ser de Aristóteles, pensar esa pregunta que hacíamos sobre la relación del sujeto con la vida.

Definir lo real como imposible es un modo de resumir lo que Freud llamó "los límites de la educabilidad humana" (cf. *El porvenir de una ilusión*) o lo que la pulsión de muerte tiene de irreductible. Pero, como ya vimos, la pulsión es también lo viviente. De ahí que la pulsión de muerte se muestre como destrucción. Sólo se puede destruir lo que está vivo. ¿Qué cabe esperar?, ¿cómo tratar la pulsión de muerte? He aquí de nuevo la pregunta de cómo conectar el sujeto con la vida, de cómo pensar un sujeto vivo.

Esa conexión es posible si sucede. Esto supone que el sujeto, como viviente, es la posibilidad de un acontecer. Ni es una necesidad ni, siguiendo los enunciados modales de Aristóteles, una imposibilidad. El sujeto surge, vive, entre la posibilidad y la contingencia. Veamos, por ejemplo, las estructuras clínicas. En el caso de la neurosis o de la perversión, ¿no está en juego el suplir la contingencia con la necesidad? Ya digamos, en términos freudianos, no querer saber de la castración o, en términos lacanianos, dar consistencia fantasmática al Otro, de lo que se trata es de dar a la pulsión un objeto necesario, consistente, que regule la relación con los otros o con lo otro conforme al registro de la Demanda que la madre introduce en la vida del niño, dando así al amor el estatuto ambivalente de la "necesidad de cautiverio". El Yo fuerte del obsesivo o la denegación histérica o también la denegación perversa son fórmulas con las que el sujeto queda desconectado del deseo, de la vida, para anularse en la Demanda intransitiva que pretende sustituir la contingencia por la necesidad. La queja, el rencor, la reivindicación, el masoquismo, la inercia o el odio muestran el dominio de la pulsión de muerte que preside la escena sadomasoquista de la estructura neurótica.

En la psicosis se trata de lo imposible, de lo real a cielo abierto. Si en la neurosis el sujeto está congelado en la Demanda, en la psicosis el sujeto ha sido aniquilado o, en todo caso, sobrevive al borde de ese aniquilamiento, a causa de lo imposible que se impone como única modalidad del ser psicótico. Así pues, el psicótico no ignora lo real, la pulsión de muerte, sino que lo encarna. El sujeto que suponemos al psicótico a la hora de encontrarnos con él, sólo conoce una vía y una posibilidad: la catástrofe. Uno de ellos, Hölderlin, dijo que lo que nos hunde, donde está el peligro, está lo que nos salva. De la catástrofe vendría la posibilidad de salvación y, si viene la posibilidad, entonces puede acontecer un sujeto. Ese acontecer es como un fundarse, pues no es como el sujeto congelado de la neurosis que aún respira por los resquicios de la duda o la angustia de su división, aunque sólo fuera en la vacilación de su impotencia. Pero está ahí, la angustia abre una posibilidad ya existente. En la psicosis no es así, el sujeto no tiene posibilidad de existencia sino por la misma catástrofe, por esa invasión de lo real, terror que puede hacer surgir un grito, una grieta entonces entre verdad y real, una posibilidad de que el sujeto pueda acontecer como punto de conexión entre vida y lenguaje. En la neurosis el

sujeto tuvo su inicio como sustitución metafórica y esa sustitución es también una incertidumbre, un intervalo donde el sujeto habita, aunque luego las prótesis fantasmáticas, el empuje o esclavitud a lo necesario de la Demanda, lo anule o congele en la ignorancia de su división.

En la psicosis la catástrofe misma es la oportunidad de que un sujeto se funde. Vendrá la obra a testimoniar del peligro, ya no sólo de *nihilismo*, es decir, de anulación subjetiva, sino, por utilizar el término heideggeriano, de devastación, tal como lo hizo Nietzsche en sus llamadas "esquelas de la demencia", en las que pedía un poco de ausencia y de mentira para poder soportar esa juntura devastadora de verdad y real, que lo convertiría, como a Schreber, en definitivamente mudo. Ésta es la cuestión. Siempre sucede así. La *vesania* de los clásicos no es otra cosa que la verificación última de la devastación, de que la pulsión de muerte reina sobre los discursos, siendo ella misma la manifestación final de esa confusión entre verdad y real. Porque todos ellos, conocidos como Nietzsche, Hölderlin o Joyce, o desconocidos como Schreber, unos con obra inédita y fundamental y otros con el fracaso de su delirio, todos ellos finalmente sucumben a la devastación de su testimonio. El desierto crece, el desierto no deja de crecer, repetirá Nietzsche. La verdad última del sujeto es lo imposible.

La suplencia psicótica tiene un tiempo limitado, lo imposible se impone sobre la posibilidad de una contingencia. El psicótico en su condición inmortal no tiene, sin embargo, otra vida que la obra, aún en el delirio, siendo el delirio, en ese caso, su obra. Ama más su delirio que a sí mismo, dijo Freud a propósito de Schreber, dejando así esta soberbia aclaración para el diagnóstico diferencial. Cuando decimos que el sujeto de la psicosis, a diferencia de la neurosis, ha de fundarse, se puede entender su ingente porfía: cómo fundar una obra en vez de una vida, una obra entonces obligada a la inmortalidad y a la infinitud, como nos enseñó Nietzsche. Es decir, imposible. Sucumbirá. El sujeto psicótico, deslumbrante en su emergencia, pronto queda devastado por el desierto de lo real.

Al resto nos queda la porfía de la contingencia, de la posibilidad del acontecer del sujeto y de que esa contingencia no sea del todo eliminada del vínculo social. Por el deseo, el hablante y el viviente se pueden encontrar; por el amor al extraño y a lo extraño, la vida puede ser aún enigma de un encuentro. Contra lo que Hegel pensaba, la contingencia no es sólo "un calvario" (cf. *Fenomenología del espíritu*, p. 473). La pulsión, nombre de la escisión, escindida a su vez, sin objeto asignado, podrá aún causar el deseo en el encuentro, con lo que en el propio seno de la pulsión es contingente. Ese encuentro es como tal un encuentro con lo otro, es un despertar de nuevo a la vida.

Por eso la clínica psicoanalítica puede llamarse, como dijimos, clínica del vínculo social. Como clínica trata de la pulsión y de la culpa, puesto que lo real en psicoanálisis convoca a un sujeto ético que no lo ignore y que tampoco ignore la presencia de la pulsión de muerte en el lazo social.

1.4. La ética y lo real: saber y respeto

Después de haber hecho frente a esa espinosa cuestión de lo real, podemos avanzar mejor en nuestra reflexión. Lo primero que cabe señalar es que ese real ha mostrado su condición ética. La cuestión de la ética nos saldrá al paso más de una vez. Por de pronto podemos anotar cuán curioso resulta, por ejemplo, leer a Freud en su empeño "cientifista", utilizando, sin embargo, una terminología que más parece provenir del terreno ético que del campo científico. Resistencia, atrevimiento, coraje, deseo de saber, etc. Freud quiere nombrar el psicoanálisis como ciencia para no confundirlo con la religión, pero se ve obligado a hablar en términos éticos. Se apunta así a una clínica de lo real en la que la relación con el saber es, en consecuencia, de orden ético. La neurosis, no lo olvidemos, será definida por Freud como un *nicht wissen wollen*, un *no querer saber*. Pareciera que es esa ética del héroe que provocaba según Hesíodo la carcajada sarcástica de Zeus al contemplar el daño que los hombres se inflingían. No debería ser en todo caso el héroe del sacrificio y de la identificación. Se trataría de ligar, si así se pudiera decir, un cierto heroísmo con el saber. ¿Por qué el saber tendría que ver con el heroísmo?

No es conveniente abusar de dicho término por lo que tiene de empuje a una especie de glorificación intransitiva. La resistencia al saber es rechazo a la alteridad del inconsciente, la cual, bajo el modelo del convencionalismo o del relativismo, es mera ignorancia del límite pulsional, de lo real. ¿Cuándo aprenderá el hombre que sin inconsciente, o guiado por el rechazo del inconsciente, es un yo torpe, miserable, necesitado de compensación, de absoluto, hasta el extremo, como diría Freud, de la manipulación absoluta y aniquiladora? Así es como define Freud la religión. ¿Quién podrá entonces con la religión? Quizás hay un heroísmo, si se quiere utilizar el término, que es el del respeto, término nodal en la ética freudiana, respeto a la alteridad que somos y a la singularidad que somos, que no deja otra versión de lo universal que el desamparo (*Hilflosigkeit*) y que coloca como eje del lazo social el respeto para esa articulación entre representación y singularidad, articulación sin duda imposible pero que señala el límite mismo del lazo social. Por eso, porque esa articulación imposible es un límite, hablamos de respeto. Kant hablaba de respeto a propósito del hombre que vive bajo una forma de ley que si incondicionada no posee, sin embargo, la normativa positiva de principios universales. Eso hace que el respeto a la ley conlleve que lo ético no quede agotado en su paradigma, en el paradigma de la ley, pues esa paradoja expresa el desgarro entre lo incondicionado y la falta de normativa universal. He aquí una formulación de esa articulación imposible, señalada por Freud, entre representación y singularidad. La ética, como también subrayó Wittgenstein, trata del límite. Wittgenstein propone para la ética un elocuente silencio. Esto es cierto para el filósofo, fácil presa del doctrinarismo. Para el clínico, para el psicoanalista, es de otra manera: cada día recibe a alguien que interroga su singularidad y su desamparo, ambas cosas, y que por el hecho de dirigir su interrogación a alguien le ofrece su "amor incondicional".

Vemos alejarse a la ciencia. Así, con estas palabras, "amor incondicional", define

Freud la transferencia. La transferencia es el lazo libidinal, amoroso, que se establece entre analista y paciente (o analizante) por el propio hecho de la demanda. Esto coloca al analista en una posición de poder que únicamente si no se ejerce permite un análisis. A ese no ejercicio del poder lo llama Freud "respeto moral". ¿Por qué introducir esta restricción del no ejercicio del poder? ¿Se trata de retroceder? Justamente no, es como la *"epimeleia"* socrática. "Epimeleia" es el nombre socrático de la responsabilidad, es mantener la responsabilidad del saber del lado del sujeto. No es un simple método. Si la *"epimeleia"* no es una simple *tekhné*, sin esa responsabilidad no hay acceso al saber singular. El ejercicio del poder dado en la transferencia sólo conduciría a una compensación ilusoria o mítica, paternal, de la natural carencia constitutiva del sujeto, lo que sólo dejaría como posibilidad la adhesión sado-masoquista.

Pero lo curioso es que ese saber singular requiere, sin embargo, al otro, que no se alcanza en el aislamiento del uno solo, pues en realidad uno es cualquier cosa menos uno y esa carencia de unidad hace intervenir al otro desde el inicio. Que el hombre sea un animal "altricial" no es la única razón, pues podría recibir los cuidados de los progenitores sin que ellos tuvieran papel estructurante en su desorden o realidad psíquica. Pero he aquí que esa "dependencia" proviene de carencia tan fundamental, que el otro interviene en la propia constitución, que no hay sujeto previo a ese encuentro con el otro.

Se ha dicho de Freud: no es un clínico, es un reformador social. Ésa fue la crítica de Erich Fromm, aunque no se sabe bien si era una crítica o un elogio (en Bettelheim: *El peso de una vida*, p. 54).En todo caso es un falso dilema que él utilizó para atacar al movimiento psicoanalítico del que por lo demás hace una lúcida y rigurosa crítica. Siempre ha sido un enigma el que la propuesta desalienante de la clínica psicoanalítica, y a la que la clínica psicoanalítica no puede renunciar, se haya saldado con un "movimiento psicoanalítico" ("por movimiento psicoanalítico" Erich Fromm entiende las instituciones psicoanalíticas) dogmático, rígido, jerárquico y acrítico. Es cierto, sigue siendo un enigma. Quizás tuviera que ver con que los psicoanalistas siempre han estado a la defensiva, victimizados por la Academia, pero también es cierto que con ese apocamiento, sin duda de origen transferencial, con ese refugiarse en la mutua complicidad de la jerga y del encierro corporativo, no han hecho más que dar la razón a sus detractores. Pero quizás es que hay un límite en el seno del saber psicoanalítico que impide que se vea reducido a ser un simple método terapeútico y, eso les acobarda. Ahora bien, el que su razón de ser sea la experiencia más que el método, ¿no es precisamente lo que obliga al psicoanalista a hacer de su experiencia una transmisión y no sólo una profesión? Aún el psicoanálisis es joven, aunque ya va siendo hora de que abandone los temores y las trincheras intransitivas, antes de que muera demasiado pronto invadido por la psicología.

El mayor peligro sigue siendo, como Freud insistió, la religión. No hay que tomar esa insistencia freudiana como simple anticlericalismo ideológico. Hay en la experiencia analítica, si se prosigue hasta el final, algo tan radical e imposible de soportar que en contacto con lo colectivo se transmuta inmediatamente en religión. Lo imposible de

soportar es la pulsión de muerte. De ahí que venga la religión, como "delirio colectivo", a hacerle frente. El refugio contra el "malestar en la cultura", del que hablaba Lacan, ha mostrado su verdadero rostro: la secta, la huida, el encierro inútil e infernal. *Verdrossen* llamó Hölderlin al suyo. El "delirio colectivo" tiene la ventaja sobre el delirio psicótico de que simula con eficacia, a causa de la consistencia grupal o eclesial, el "sentido de los hombres", *des menschen Sinn* (*Poemas de la locura*, p. 52).

1.5. Clínica y lazo social

¿Clínico o reformador social?, se preguntaba Erich Fromm a propósito de Freud. Es un falso dilema, hemos dicho. Es fácil responder que ha sido un clínico, que justamente ha sido la clínica lo que ha conducido a Freud y al psicoanálisis a preguntarse por el lazo social. Por ejemplo, entre las muchas definiciones de la psicosis, sigue siendo la más pertinente, a nuestro parecer, una de las establecidas por Jacques Lacan: el psicótico está por estructura fuera del lazo social. Luego el lazo social no viene dado por mucho que el otro esté desde el comienzo. Sea por su desasistimiento esquizofrénico o por su totalización paranoica o su abismo melancólico, se revela que el Otro posee la paradoja de estar desde el origen y tener que ser construido. Y cuando no hay separación entre su falta y su presencia, cuando, por expresarlo términos lacanianos, no hay "castración del Otro", el Otro ocupa entonces el lugar de la persecución o el abismo más radical, infinito, del silencio o la oscuridad.

La distancia traumática entre el acontecer y el sentido, entre el vacío de significación y su inevitable imaginarización, es una distancia o huella traumática y angustiosa que, convertida en temor, suele conducir a dar consistencia a una figura monoteísta del Otro del poder y del goce, a quien temer y de quien recibir protección. ¿De qué manera se puede dar consistencia a ese Otro si no es por medio del temor? Hablar de temor, de miedo, es hablar de violencia. El miedo vendrá así a situarse, tal como señaló Hobbes, no como obstáculo del lazo social, sino como su razón de ser. Pero nada más temible que una comunidad de temerosos, cohesionados por el miedo, necesitados entonces de enemigo. Es el discurso de la guerra. La pluralización social del enemigo, la debilidad del monopolio del sentido, ha favorecido hoy día que los valores yoicos o meramente grupales o sectarios ocupen el lugar de lo absoluto. El efecto de privatización del espacio público que ello produce ha generado un lazo social lleno de patologías, que ha favorecido los fenómenos de violencia, de violencia narcisista autorreferencial e impune, reducido al mínimo el universo moral.

¿No es posible entonces un lazo social que no se vea reducido exclusivamente al miedo? El psicoanálisis es hijo y síntoma de su época. Se hizo cargo de la pregunta por el sentido que la ciencia había abandonado en manos del mito y la religión. El psicoanálisis se pregunta por el sentido, no es una respuesta al sentido, sino una pregunta que se orienta no sólo sobre una sobredeterminación o pluralidad de sentido, sino sobre el radical *sinsentido*, tomando aquí el término radical en oposición a sustantivo, por consiguiente como límite. Límite y respeto son dos términos freudianos. Límite del sentido y respeto a la alteridad del sujeto mismo son dos condiciones para pensar un lazo social no sólo más civilizado, sino más libre e incluso más llevadero.

Por esa razón el psicoanálisis, que no es con propiedad un programa de reforma social, tiene efectos, sin embargo, en cuanto clínica del sujeto y como consecuencia de la experiencia misma, en el lazo social, en la relación con los otros, en los cambios acaecidos en el entramado del deseo y de la pulsión.

1.6. Límite pulsional

El límite no es el recuerdo, ni es un límite del sentido, es un límite pulsional. Lo que retorna no es sólo una significación olvidada o reprimida, hay presencia de lo real, hay repetición. La pulsión, junto con el inconsciente, es un concepto capital de la clínica psicoanalítica. Como dijimos, no es fácil su definición. *Grenzbegriff, concepto límite* entre lo somático y lo psíquico, pero no límite como frontera o separación al modo del paralelismo psicofísico, sino límite interior que convierte al sujeto que habla en un ser extraviado de la naturaleza y, sin embargo, sin compensación en una ley absoluta del sentido. *Hilflosigkeit* será otro término capital para Freud y el psicoanálisis, desamparo de la naturaleza pero sin compensación de un sentido absoluto y necesario. ¿Por qué entonces el psicoanálisis no tendría algo que decir sobre lo que ha terminado por convertirse en el corazón de su clínica: el lazo social sin "programa" ("no hay relación sexual", le gustaba decir a J. Lacan), la castración, límite al todo sentido y a su vez limitada por su causa? El psicoanálisis no practica lo inefable, sea del sentido o del sinsentido. Trabaja el saber de un ciframiento singular del sujeto viviente, que como viviente limita al sujeto que busca orientarse por sus identificaciones, a fin de que ellas le preserven del riesgo de desintegración, del "dios de la desintegración" que decía el poeta Keats. El límite del que da cuenta la experiencia analítica no es un límite euclidiano, es conflictivo, motor y ruina del hombre, "intrincación pulsional" lo llamará Freud. Ni siquiera de la pulsión, como vimos, cabe hablar en singular. La "intrincación pulsional" remite a una pluralidad, a un desplazamiento libidinal, a una diversidad, pero también a una pluralidad conflictiva. Dos pulsiones aisla Freud al final, una de ellas es la que opera a favor del vínculo y la relación con el otro, la otra empuja a la desintegración y la destrucción.

¿Constituye la teoría de las pulsiones una metafísica del sujeto? No conviene confundir el límite pulsional con la esencia sustantiva. Lo que Freud llamó en varias ocasiones "vanidad antropocéntrica" ha encontrado en nuestra época una nueva expresión. La "vanidad antropocéntrica" proveniente del narcisismo yoico consiste en que el yo se considera centro del universo, de la especie y del sentido. El sujeto se va a definir, por el contrario, por el descentramiento y la división constitutiva. Copérnico, Darwin y el psicoanálisis suponen bofetadas seguidas a esa "vanidad antropocéntrica". La misma pregunta por el sentido de la vida obedece a esa vanidad que está en el origen de la religión, para la cual la elección y la designación estarían ya garantizadas.

Ahora bien, hoy la astucia de esa vanidad antropocéntrica ha encontrado una nueva vía de suplencia de fulgurante éxito: inmanencia radical vendría a suponer libertad absoluta de elección o relativismo del sentido, que nos permite y autoriza a contarnos la historia particular que convenga, y si no funciona ya se encontrará la manera de convenir en otra (cf. Rorty). Elección absoluta y relativismo se acompañan en una especie de lo que Lionel Trilling llamó a propósito de Karen Horney, la "necesidad de optimismo", que permitiría el autoanálisis en el caso de Karen Horney, al negar el poder a las defensas neuróticas o la fácil certidumbre de una concepción de un yo "modesto" y libre de

conflictos. Si no hay esencia sustantiva del hombre, entonces en ese lugar encontraríamos un vacío originario y sobre ese vacío originario el hombre construiría su historia o, mejor dicho, sus historias, su autonomía y su relación. El relativismo de las historias le permitiría manejar diversas historias según el momento y así un malestar, una desesperación, un maldito acontecer, apenas tendrían una incidencia mayor considerados desde esta perspectiva.

Günter Dux resume muy bien lo mejor de esa posición al considerar que, en función de una determinada "lógica del mundo", el hombre ha de inventarse a sí mismo. Una "lógica del mundo" es lo contrario a una "esencia del mundo", la cual cuenta ya con lugares preestablecidos por la dotación de esencia. Una "lógica del mundo" posee un rigor que no es de tipo esencialista, sino que dicha lógica impone las consecuencias de una opción. El hombre es invento de esa lógica. Dado que esa "lógica del mundo" es lo que caracteriza al hombre, el hombre, en consecuencia, se inventa a sí mismo. Si llega a tomar conciencia de ello mejorará la humanidad.

La verdad es que se trata de una tesis tentadora, sin duda optimista. Entra dentro de lo que podemos llamar, por utilizar la expresión lacaniana, "primacía del significante". El estructuralismo fue en su momento su expresión más radiante y por ello la más efímera. Terminó siendo al final el chivo expiatorio al encarnar la más frívola inocencia del relativismo de la combinatoria significante, inerte, desvitalizada e infantil. Sin embargo, en esa posición, que resumimos como "primacía del significante", terminan coincidiendo tanto la concepción relativista de la contingencia de Odo Marquard o Rorty, como el deconstructivismo, cuya infinitización sobre el vacío no podía encontrar más límite que el de ser custodio de la nada. A esa reunión hay que añadir los invitados, sociólogos y políticos, del consenso normativo como punto de partida constructivista. En cuanto al psicoanálisis, curiosamente la libertad significante ha producido la mayor servidumbre transferencial.

¿En qué coinciden los asistentes a esta reunión? En una especie de humanismo que, por un lado, confunde el vacío de significación con la negación significante y, por otro, ya se llame constructivismo o deconstructivismo, propone una omnipotencia significante que es correlativa de una libertad originaria, destinada en el vínculo social a un consenso plausible y razonable. Es como un nuevo roussonismo, el del radicalismo del significante. Sus determinaciones provendrían simplemente de la mera alienación o ignorancia u "olvido del ser", meros residuos del oscurantismo metafísico.

¿Por qué entonces la persistencia de la religión, el horror de las guerras europeas posteriores al triunfo de la Ilustración? ¿Por qué perdura bajo modos terroristas y progresivamente genocidas la destrucción de Troya? ¿Bagatelas de la ignorancia y oscurantismo metafísicos? Si el hombre tiene tan a mano su libre elección o su capacidad de consenso pacífico, tan fácil acceso a la felicidad, ¿por qué habría de empeñarse en el odio y la violencia una vez conocida la libertad ilustrada? ¿Cómo dar cuenta de eso? Se trata de una cuestión capital para la clínica del lazo social. La "necesidad de optimismo", por seguir utilizando la acertada expresión de Trilling, obligó al psicoanálisis

norteamericano a despotricar contra la propuesta freudiana de la pulsión de muerte. Esa "necesidad de optimismo" es de lo que se alimenta el "dios de la desintegración", contra lo que pueda parecer. Eso parece obvio en la vertiente totalitaria de la primacía del significante que hemos padecido en este siglo, cuya figura mayor sería el marxismo roussoniano. No será necesario referirse al supuesto escándalo de la relación de Heidegger con el nazismo. Las propuestas constructivistas o deconstructivistas empujan hacia una forma de ley tan arbitraria que al final se limita o al consenso o a la decisión o, como diría Carl Schmitt, al "decisionismo".

Sustituir la determinación por la decisión puede ser considerado como el gran logro del sujeto moderno. No obstante hemos verificado, a lo largo del siglo, sus consecuencias. La libre inmanencia significante, su primacía, conduce a la omnipotencia, y esa omnipotencia coloca al hombre en el vórtice del sentido, ya sea el dador del sentido absoluto de la paranoia nazi, ya sea el sacerdote marxista-leninista del sentido de la historia. El siglo recién acabado llevó a sus últimas consecuencias la borrachera antropocéntrica. La moderación del "relativismo" significante no la resuelve. Ése es un riesgo permanente, por paradójico que pueda parecer: la omnipotencia significante convoca a la violencia colectiva. No habría que olvidarlo. Que los demócratas del significante no ignoren su íntima conexión con el totalitarismo significante. La decisión responsable no sustituye a la determinación sintomática. Si es verdad que no hay determinación esencial, sí que la hay sintomática y pulsional. No existe, entonces, contradicción entre decisión y determinación.

Por eso la propuesta freudiana es la de un sujeto causado, no un sujeto soberano. Un sujeto causado equivale a un sujeto pulsionalmente determinado, no intencionalmente determinado por una creación trascendental ni por una exterioridad biológica. *Physis* y *Nomos* no están separados, sino que, como el mismo concepto de pulsión propone, se conectan topológicamente (Lacan retomó al respecto la figura topológica de la banda de Moebius) de forma que lo supuestamente exterior reaparece en lo interior y viceversa, sin que quepa pensar en un sujeto soberano de una posible distinción. He aquí el límite como causa y no ese límite que propone, por ejemplo, Odo Marquard a la "primacía del significante": la finitud; no tenemos tiempo, dirá, para una elección definitivamente libre y completa. Desgraciadamente no es así. Es inútil confundir el vacío de significación o la falta de programa con un supuesto vacío pulsional. Lo que encontramos en la clínica es la fijación pulsional, un tipo particular de satisfacción pulsional, pues la pulsión es una constancia que no distingue entre necesidad y contingencia (fuerza constante y objeto de satisfacción variable dirá Freud en su definición de la pulsión), es empuje a la satisfacción, y ese empuje que constituye al viviente es radicalmente conflictivo, pues tanto vincula eróticamente como destruye, y el modo particular de intrincación pulsional dará lugar al síntoma como satisfacción sustitutiva o libido desplazada. El síntoma es una constancia, una repetición por lo que tiene de fijación pulsional, pero a su vez es producto de un ciframiento que es lo que permite la trama significante de la intrincación pulsional, y eso a su vez es lo que permite el desplazamiento de la libido. No hay que entender el inconsciente como esa especie de almacén de los bajos instintos al modo de

una cierta concepción hospiciana de la locura. El inconsciente es el dispositivo civilizatorio más potente que tenemos. Por él sabemos al menos que el "enemigo" es interior, que la alteridad es lo más íntimo y que la castración es el horizonte de la acción humana.

Encontramos ahí sin duda un saber desalienante, advertido de la castración, del desamparo y su particular acontecer traumático en cada sujeto. Pero una vez más esa tarea desalienadora encuentra un límite: lo incurable.

1.7. Clínica del lazo social

Hay entre los analistas un permanente e ineludible debate acerca del fin de análisis. ¿Bastaría o no con ese saber advertido de la castración? Incluso si la experiencia del inconsciente no se ha saldado con un saber construido, los efectos terapéuticos por la movilidad libidinal, por el desplazamiento de la libido, se pueden verificar. Pero, ¿es suficiente?, nos preguntamos. Es más, ¿hay un final de análisis que garantice la paz pulsional, el consenso pulsional? Eso es sin duda impensable por la propia naturaleza de la pulsión. Pero también es cierto que la experiencia del inconsciente y del límite pulsional entran a formar parte de una subjetividad que ganó terreno a la pretensión de unidad narcisista. Eso deja huella. Sin embargo, aun así, nos preguntamos por los avatares de la pulsión o las pulsiones en la clínica del lazo social, en la clínica de una relación que lleva en su seno el límite mismo a la concertación que un análisis verifica. Sostener lo insoportable es la verdadera figura del lazo social.

Si hablamos de clínica del lazo social no es para corregir a los filósofos o a los sociólogos, es porque esa cuestión de la alteridad, de lo insoportable y de la relación constitutiva del sujeto al otro y a lo otro, es lo que está en el corazón de la clínica psicoanalítica.

Otra de las críticas dirigidas a Freud es la de ser un educador. Es cierto que de igual forma se le reprocha lo contrario, tanto ser un pesimista social, desconfiado de los cambios sociales, como poner la educación en entredicho. Pero cuando se le acusa de educador o de reformador social, es como si con esa acusación se quisiera reducir la clínica psicoanalítica estricta al ámbito de un refugio transferencial (y entonces sectario) contra el mundo o a una técnica terapéutica más de un grupo profesional psicológico y corporativo. Es cierto que el psicoanálisis no es una terapia reeducadora, pero tampoco una mera técnica (o método) terapéutica. No es educación, no es un programa educativo de adaptación, pero la experiencia del inconsciente tiene que ver con una transmisión de la relación entre las generaciones contra la ignorancia. No es una técnica, pero llevando el término al terreno del debate de nuestro siglo, la cuestión no es el dominio técnico de la naturaleza, sino la relación del sujeto con el dominio, la relación del sujeto con el poder. El hombre ha conseguido poder en el dominio de la naturaleza, pero de ningún modo ha sabido relacionarse con el poder y el poder de la técnica es una de sus manifestaciones. El problema de la técnica, el problema de la relación del hombre con la técnica, no es más que una manifestación, quizá hoy privilegiada a causa de las guerras y el terrorismo que usan la técnica para la destrucción, de la recurrente incapacidad de la relación de los hombres entre sí. Ésta será la cuestión central de *El malestar en la cultura*. El problema de la técnica tiene la particularidad de haber verificado que el "progreso" no se ha mostrado eficaz a la hora de la pacificación entre los hombres. La capacidad de destrucción se ha visto acrecentada con la técnica, no disminuida.

La experiencia de la pulsión de muerte tiene sin duda efectos en el sujeto, pero el sujeto de esa experiencia sabe que no podrá ser eliminada del lazo social. El debate

acerca de si la reforma o la educación han de dirigirse al individuo o a la colectividad social es un falso debate, puesto que el individuo como tal es una ficción óntica y la colectividad social no es simple efecto del consenso entre tales supuestos individuos. La cuestión no es quién es más malvado, si el individuo o la institución social. La existencia del mal no es maniquea. La existencia del mal no requiere la existencia antagónica de Dios. Lo real es que Dios no existe, pero sí el mal. Eso exige que la ética no se agote en el paradigma de la ley, sino que tenga siempre una dimensión moral: su relación con el mal. No es un mal metafísico pero sí real: destruye el vínculo social. Tiene esta particularidad. Si el vínculo social se orienta como defensa contra la destrucción, no por ello el "dios de la desintegración" deja de anidar en su corazón. Por eso no vale cualquier lazo social. El valor moral mínimo de un vínculo social es que no se construya sobre el exterminio del enemigo. Admitamos que el lazo colectivo imagina siempre a un enemigo, pero que no pase al acto, sino que al menos se rija en sus principios por el respeto íntimo a la existencia del otro, ésa es la condición mínima de una existencia moral y, en cuanto moral, posible del vínculo social. Esa condición mínima del vínculo social se basa precisamente en poder soportar la existencia del mal sin necesidad de una reparación religiosa de la ley. Ley y ética quedan así conducidas a su imposible coincidencia.

1.8. Dios, invención del mal

Si Dios no existe es porque es una creación del mal (frente al argumento ontológico que afirma que es una creación del bien), quizá como defensa o compensación de la carencia o angustia fundamental del hombre y del extraordinario abanico de sus temores ante la vida y el deseo del Otro. Pero esa invención, como invención del mal, resulta del todo hipócrita. La religión dio cobijo a la intolerancia, a la violencia y al sufrimiento justificando la sumisión más absoluta (como Freud explica en *El malestar en la cultura*) a cambio de una promesa (ese nombre venenoso y mórbido) de felicidad. Podemos entender que cuando la Ilustración se atrevió a prescindir de la religión, su sentimiento de alivio fuera grande en ese momento. Es como cuando el sujeto en análisis descubre la dimensión imaginaria de sus temores. Pero luego, ¿qué? Viene la angustia, no ante el vacío de la castración, sino ante la presencia real del mal, del odio y la destrucción que Freud resume en la expresión "miseria psicológica de las masas". Vuelve entonces la servidumbre voluntaria o necesidad delirante de intencionalidad, de existir desde el origen para el Otro y ante el Otro como defensa que no quiere saber de lo traumático.

Éste es el verdadero escándalo del psicoanálisis, al menos del psicoanálisis freudiano, la existencia del mal. El escándalo producido en la época vienesa por el descubrimiento de la sexualidad infantil era puramente farisaico. El verdadero escándalo, ante el que los propios psicoanalistas retroceden, es el descubrimiento de la pulsión de la muerte. La "necesidad de optimismo" es también, y no en menor medida, una necesidad mercantil. Sería reducir la "oferta" psicoanalítica al consuelo terapéutico de espíritus extraviados y necesitados de protección. Desculpabilizar y vender inocencia, aunque luego lo real vuelva siempre al mismo sitio. Pensar que la ilusión no es dañina es seguir en el carrusel cínico de vivir ilusoriamente por encima de nuestras posibilidades. Es olvidar la contingencia. El hombre vive por encima de sus posibilidades para no vivir con sus posibilidades, las que provienen de la experiencia del límite a la concertación, pero que parecieran abrir la posibilidad del deseo frente a la confusión entre necesidad y contingencia. El filisteísmo psicoanalítico introduce la religión de contrabando, utiliza la transferencia analítica para inculcar la dependencia del Otro, y luego esa dependencia no encuentra otra vía de mantenimiento que lo que Freud llamará el "canibalismo social", es decir, a lo que queda reducida la relación social cuando el sentimiento de culpa ha sido desautorizado y el decisionismo último de la voluntad (aunque tome el nombre de "deseo decidido") tiene patente de corso: impunidad.

Es un hecho que los psicoanalistas no han podido soportar la afirmación freudiana acerca de la existencia de una pulsión agresiva, desintegradora, o pulsión de muerte autónoma e irreductible que requiere de la culpa (no en el uso que hizo de ella la religión, ni en el sentido del derecho penal de ser acreedora de castigo) como condición del vínculo social. La culpa no se refiere a la transgresión ni propiamente al castigo, sino a un estar en falta ante el otro de cuya existencia estamos de por sí excluidos. La angustia que produce esa exclusión puede constituir una amenaza, si no fuera por la culpa íntima o subjetiva que privilegia el respeto sobre la necesidad de cautiverio.

Fue el psicótico, el esquizofrénico, en concreto fueron Schreber y Nietzsche quienes, después de la Ilustración, estuvieron en condiciones de descubrir no que Dios es la causa del mal, al menos como expresión última de la alienación del hombre, sino que más bien era una invención del mal. ¿Por qué decimos que estuvieron en condiciones? Porque si el saber inconsciente en la neurosis es un saber de la castración, al saber del psicótico le incumbe lo real sin cortapisas y sin que el delirio lo consiga disimular. Nadie como él conoce y encarna esa estrecha relación entre el mal y lo real.

1.9. La religión, nuestra lengua fundamental

Ese extraordinario descubrimiento schreberiano de la "lengua fundamental" (*Grundsprache*) que nos viene a esclarecer un gran tramo del enigma de la psicosis, reveló que la *religión es nuestra lengua fundamental*, que la verdad última del lenguaje es la religión, no sólo el sentido, sino el sentido de la redención, el grito de la redención. Benjamin habló de un *Ursprache*, o lengua primordial u originaria, en la que, comentando los primeros capítulos del Génesis, no existía aún, como en Schreber, dualidad palabra/cosa. Después viene la nominación (Adán da nombre a los animales), que es el lenguaje original del hombre. Hay dualidad palabra/cosa, pero es una dualidad armónica. Con el relato del pecado original y la Torre de Babel asistimos a la pérdida del "lenguaje paradisíaco" y al nacimiento del "abismo de la charlatanería", que Benjamin denomina "sobredenominación", exceso de carencia y causa de permanente malentendido. Se puede relacionar dicha "sobredenominación" con la "sobreinterpretación" paranoica que rige el discurso del poder. Sólo quedaría entonces la palabra poética como huella de esa "lengua adánica", en la que la palabra no vive de espaldas a la cosa, ese "nombre" original que constituye la experiencia inédita de la palabra.

Ahora bien, cuando decimos que la religión es "lengua fundamental" no queremos decir que sea la verdadera, ni siquiera la añorada, sino aquella que ata el lenguaje a una pertenencia redentora. Cada nombre busca la salvación como las almas de la "purificación" de Schreber. El cansancio hace al hombre ignorante de su fugacidad y así se estanca, trémulo, en el descanso del sentido. De esta manera la religión responde a la pregunta por el sentido y olvida la imposible síntesis de la verdad. Schreber dice que conoce la lengua fundamental que es el habla misma de Dios, pero esa lengua fundamental es la verdad de la religión, a saber, que la religión es ignorancia. Si la verdad última del lenguaje es la religión, la verdad de la religión es la muerte o, por decirlo en términos schreberianos, la ignorancia de la vida. Dios, como repite Schreber, es ignorante de la vida. Por eso el lenguaje tiende a la religión, a la ignorancia, pues tiende al sentido. Eso es así, ha de ser así, sólo que el sentido establecido es el olvido mismo de la palabra como experiencia inédita. Asociar religión; con lengua fundamental es un descubrimiento que Schreber sólo puede hacer desde su lugar de excepción. No me contento, dirá Schreber, con el sentido colectivo, es decir, con la religión; puedo escuchar la lengua fundamental: que la palabra es una esperanza fugaz de redención a la que yo daré la certeza de su inmortalidad. La publicidad constituiría luego, en nuestra sociedad del espectáculo, el deterioro de una teología para la que la promesa mesiánica en venta vendría enlatada y la buena nueva, inscrita en colorines para mayor atractivo.

La fugacidad de la palabra, una vez derrotada la certeza del sentido, terminará volviendo ya definitivamente locos y autistas tanto a Schreber como a Nietzsche. Podríamos añadir a Hördelin, encerrado en la habitación de Zimmermann, y a tantos otros anónimos que encontramos o no a lo largo de nuestra experiencia. Definitivo triunfo de lo real ya no alcanzado por la palabra: no hay redención, sino silencio.

Definitiva derrota de la metáfora convertida en *nada* real, la que se sitúa en el interior de esa marca pulsional del cuerpo que hace irreductible su dualidad, su escisión, incluso su fragmentación. Dios es ignorante, dirá Schreber, pues ignora lo que él llama en su delirio la atracción de los rayos cuyo goce lo escinde, le impide coincidir consigo mismo. Dios es ignorante, ignora el goce o la voluptuosidad que lo desintegra, lo cual obliga a Schreber a ser sostén de Dios para que el *nomos* no sea definitivamente derrotado por su propia *physis*. Schreber había encontrado esa manera en la erección de ese nombre de su goce: mujer de Dios. Insuflar vida a un Dios ya no sólo ignorante, sino agónico.

Dios ha muerto, dirá Nietzsche, pues no sólo es que no comprenda a los vivos, sino que quiere la destrucción del hombre, se alimenta de la vida del hombre. Esto nos coloca más allá del tema de la alienación. La excepción, ese lugar de excepción desde donde el sujeto psicótico pretende conocer la vida, tener su certeza, es un modo de conjurar el poder soberano de la desintegración. Dios, estúpido o amenaza, expresa el estado de existencia *demónica* no sólo desgarrada, sino destructiva del hombre.

Quizá esto permita entender que Benjamin, como señala Agamben, pretendiera superar el estado de existencia *demónica* liberando al hombre de la culpa. Se entiende su ingenuidad pues, como él mismo señala en ese texto que podemos llamar su testamento, Tesis de filosofía de la historia:

> […] la tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción en el que vivimos es la regla. Hemos de llegar a un concepto de la historia que le corresponda. Tendremos entonces en mientes como cometido nuestro provocar el verdadero estado de excepción; con lo cual mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. No en último término consiste la fortuna de éste en que sus enemigos salen a su encuentro, en nombre del progreso, como al de una norma histórica (*Discursos interrumpidos* I, p. 182).

Un estado de excepción efectivo no es el de la presencia del presente ni el de un pasado jerárquico, sino ese desgarramiento esquizofrénico (la esquizofrenia es la verdad de la modernidad, dejó escrito Adorno, así sin más, como de pasada) entre ley y vida, sentido e historia. ¿Por qué mejorará nuestra lucha contra el fascismo? Benjamin responde: porque al no tomar el progreso como infinito, como arrogante y frívola ignorancia del límite, de lo real, sólo queda nuestra lucha, nuestra continuada porfía.

1.10. Culpa y lazo social

Para Freud la dualidad pulsional no sólo es irreductible, sino conflictiva. No es la sed de conflicto, es esa no coincidencia por donde la contingencia no se acopla enteramente a la constancia pulsional. Si la pulsión, no ya el discurso, no es coincidente, el hombre no es ya sólo responsable, sino culpable de su acción y de su posición, porque el mal no es el residuo de la naturaleza, el residuo animal que quedó en el hombre, tal como una cierta concepción de la locura como "licantropía" había pretendido. El mal es parte integrante, pulsional y fantasmática (en el caso de la neurosis) del hombre y no nace contra la libertad, pero es radical. "Corrompe el fundamento de todas las máximas", decía Kant. Con lo cual viene a resultar un mal radical, es decir, incompatible con cualquier tipo de esencialismo. La culpa, dirá Freud, privilegia la justicia sobre la libertad. Quizá sería mejor decir que impide su separación. En todo caso la justicia es incompatible con la vida; la vida no se rige por la justicia distributiva. Esa tensión no se resuelve.

¿Por qué Freud que acababa de escribir *El porvenir de una ilusión*, ese alegato intempestivo contra la religión, viene después a decirnos en *El malestar en la cultura* que la culpa es condición indispensable del lazo social, que sin la culpa vendrá la desintegración social? Sociólogos, filósofos, psicólogos, etc., hubo o hay que, contaminados por la "vanidad antropocéntrica" de la que hablaba Freud, han considerado que la culpa, la categoría de "culpa" pertenece a la teología y que, en consecuencia, la secularización que define a la modernidad coloca a la responsabilidad en el lugar de la culpa y contra la culpa. Aquí encontramos de nuevo, en clave humanista o feuerbachiana, ese monismo, propio de la "vanidad antropocéntrica", que evita la escisión, con lo cual viene a proponerse una responsabilidad inocente o impunidad decisionista que, como se ha verificado, ha sido especialmente destructiva pues no ha retrocedido ante la aniquilación subjetiva o cómo convertir al otro en indiferencia anónima o fáctica, *Seinverlassenheit*, diría un heideggeriano. De nuevo es la aberrante versión heideggeriana de Nietzsche. Es cierto que Nietzsche pretendía, en su desesperación, una inocencia absoluta, pero conoce el coste de su pretensión, es decir, no era inocente, de ningún modo era inocente, pues sabía lo que estaba en juego y por saberlo no cedió al empuje de la inocencia absoluta, no aquella que hace trampas con la responsabilidad (es decir, que hace confesión de inocencia), sino la inocencia absoluta, aquella que disuelve la culpa, el sentido y el sujeto en el mismo envite.

Si la psicosis schreberiana a partir de su desencadenamiento empuja hacia la fundación de un Orden que localice (*Ortung*) un goce destructivo en un orden que restituya (*Ordnung*), vía el delirio, una posición subjetiva respecto al Otro, la psicosis nietzscheana es el camino inverso: la implacable y rigurosa desintegración del sentido, el descubrimiento de que el hombre no tiene otra opción más que mentir, que si "la mentira es el poder" entonces el "primer cristiano" ha vuelto a triunfar. El odio al saber siempre triunfa. No hay inocencia absoluta. Ni siquiera el victimismo paranoico la consigue, a pesar de su interminable empeño que declara la guerra a todo intento de contención, para desesperación de familiares y psiquiatras. No hay inocencia absoluta. Si de verdad la

hubiera, sería la destrucción del hombre: el mutismo, la absoluta inmovilidad, la "in-sania" radical. A Nietzsche sólo le queda su cuerpo enfermo e inerte para dar testimonio de ello. La psicosis nietzscheana tiene la particularidad de mostrar el "rigor psicótico", que diría Lacan, donde la lucha contra la moral es llevada hasta sus últimas consecuencias: el aniquilamiento subjetivo. Antes que Freud proclamó que el hombre no busca la felicidad, sino el poder, la "mentira del poder". La "voluntad de poder", exaltada por Heidegger, es abandonada por Nietzsche como último baluarte en su camino hacia la destrucción. Su último grito es "El Anticristo". Si Nietzsche aceptó la inocencia absoluta hasta sus últimas consecuencias, hasta su propia aniquilación personal, los llamados decisionistas que pretendieron seguirle, sacaron esas consecuencias en los otros: en los campos de exterminio.

No hay otra inocencia absoluta que la absoluta aniquilación del hombre. Podemos quizá decir que nada es más culpable que esa inocencia. En definitiva, si bien responsabilidad y culpa se deben distinguir, cualquiera de ellas por separado induce a un monismo de la inocencia y en suma a la anulación del sujeto: sea la responsabilidad sin culpa o impunidad del acto, sea la culpa sin responsabilidad o inhibición del acto o de sus consecuencias.

1.11. Culpa y responsabilidad

Culpa y responsabilidad se implican, frente a una concepción meramente teológica de la culpa. La imbricación entre culpa y responsabilidad es una íntima dualidad, una íntima tensión irrenunciable para el sujeto y para el lazo social. Ésta es a nuestro entender la tesis freudiana. Una clínica de la culpa neurótica revelará una adhesión tal a la culpa que mediante el castigo o la mera renuncia pretenderá dar una consistencia al Otro primordial, es decir, un Otro originario, protector y temible que incorporado como superyó exigirá la propia aniquilación como holocausto al Miedo. ¿Hay otra posibilidad de lazo social que no sea el miedo? He aquí la propuesta de una clínica de la culpa, la posibilidad de una ética no reducida al superyó, a sus, por crueles, consistentes exigencias, cuyos efectos desplazan hacia la propia vida colectiva el resentimiento y el odio por la renuncia misma.

Una clínica de la culpa sabe que los hombres en seguida se ponen de acuerdo para destruir, pero difícilmente para extender la vida. Por eso se orienta hacia el desvelamiento de que sujeto y responsabilidad son equivalentes, pero no lo son inocencia y responsabilidad. No hay sujeto inocente. Por tanto, una clínica de la culpa no conduce al cinismo, ese cinismo del que Lacan nos alertó, quizá demasiado tarde.

La dualidad pulsional, la intrincación pulsional, está en la base de la tensión culpa/responsabilidad. Cualquiera de ellas por separado sólo significa el triunfo de la pulsión de muerte. La intrincación pulsional incorpora un universo moral no coincidente con la ley. Esa no coincidencia con la ley obliga a tener en cuenta la transgresión, pero la transgresión no es el objetivo. La *necesidad* de transgresión es el fascismo que conduce a Jünger y a sus amigos de la Colección "Guerra y guerreros", al culto a la guerra como "suprema manifestación del Ser" (*Iluminaciones IV*, p. 48). Saber eso es lo que llevó a Benjamin a espetar a la cara de Batai lle, su protector del momento en París: "Vous travaillez pour le fascisme". Cuando esa no coincidencia entre ley y vida se entiende como necesidad de transgresión es una manera de ignorar que "el enemigo es interior", por decirlo en términos freudianos, que esa no coincidencia es íntima y que proyectarla hacia fuera no es una simple cuestión de ignorancia, sino que obliga a la destrucción del otro. La "masa", explica Freud, se construye sobre esa proyección. Se puede ver cuando habla de la "miseria psicológica de las masas" al final del capítulo 5 de *El malestar en la cultura:* una cohesión grupal contra el enemigo "exterior". Vuelve así de nuevo la figura maniquea del monismo yoico grupal, eclesial, etc., del ignorar que el "enemigo" es interior. Esa tensión pulsional que tiene como efecto la tensión o no coincidencia entre ley y ética suele convocar, cuando el sujeto dimite de su responsabilidad y tal como se ha verificado históricamente, la figura de un transgresor-legislador que funda una nueva ley carismática, un "Orden Nuevo". La masa, por estructura o por costumbre, por su propia constitución en todo caso, opera con el esquema del monismo maniqueo o religioso. La masa es la paradoja del lazo social: hace lazo social con la propia amenaza al lazo social.

¿Podría el psicoanálisis ilustrar, contribuir a la Ilustración? ¿Por qué no? Es hijo y

síntoma de la Ilustración. Como hijo no se contenta con la alienación transferencial; pero como síntoma sabe que la alienación transferencial no es mera ilusión, sino que responde a una organización fantasmática del empuje a la satisfacción pulsional, el cual produce una dependencia cuyo verdadero riesgo es la capacidad destructiva que engendra. Por eso la clínica psicoanalítica, su ética, busca mirar de cara la singularidad pulsional, en cada sujeto, de ese fantasma sadomasoquista. Busca lo que se esconde tras el "osito de peluche" del niño desvalido. No hay psicoanálisis colectivo y, cuando se ha intentado, el producto es conocido: la secta. La clínica psicoanalítica apunta al lazo social, pero en el sujeto apunta a la particularidad de su intrincación pulsional o sintomática. No es que sea su especialidad, es su límite.

1.12. Las éticas de Max Weber

Creemos que Max Weber tuvo parecida preocupación por el límite, para dar a la política un lugar que no la confundiera, avara del sentido, con la filosofía o la teología. Ya en Freud aparece la política junto al psicoanálisis y la educación como tareas del límite, imposibles, las llama, por cuanto tienen que producir el límite como punto de partida. Para Weber la culpa forma parte de la ética de la responsabilidad y esa pertenencia es la que permite la separación, como tensión, entre ética de la responsabilidad y ética de la convicción. Incluso habla de "conflicto incurable" (Weber, p. 163). La política, como el psicoanálisis, trata con el mal y no puede permitirse el maniqueísmo de la *Gesinnunsethik* (ética de los principios) aislada, pero tampoco el cinismo de la *Veranwortungsethik* (ética de la responsabilidad) aislada. El resultado de ese tratamiento de lo real es la idea freudiana de lo imposible (el límite es un nombre repetido no sólo por Freud o por Weber, piénsese en Wittgenstein o en Lacan) que Max Weber consigue expresar con coraje:

> Es perfectamente exacto y está confirmado por toda la experiencia histórica que lo posible no se podría alcanzar si en el mundo no se intentase cada vez lo imposible, pero aquel que puede enfrentar esa tarea debe ser un jefe, no sólo eso, sino también en un sentido muy modesto de la palabra, un héroe (Weber, p. 178).

No es el héroe nietzscheano el psicótico que convirtió su rigor en transmisión o testimonio; es el modesto heroísmo de quien trabaja por el lazo social, pero también sin engañarse o al menos sin el propósito de engañarse, dejando que lo real opere sobre nosotros, "con calma y recogimiento interior" (p. 153). Esa "distancia entre la cosa y el hombre", que nos propone Max Weber es la tensión y la intrincación de la pulsión de vida entre Eros, el amor advertido de su límite, y Tánatos, la pulsión de muerte, el empuje a la destrucción, a la aniquilación.

El deseo abre una brecha en la roqueña alianza entre sexualidad y agresividad. Podríamos decir que la propuesta de la clínica psicoanalítica es que el deseo no se reduzca a la ignorancia y al goce sadomasoquista del fantasma, sino que advertido del fantasma plante sus pies en la pulsión y mire al otro como su causa y no como su adversidad. Que como Eneas hunda sus raíces en la tierra para mirar al cielo, desgarramiento que pudiera no ser simple resignación. Sólo unaresponsabilidad no inocente puede anunciar una gota de felicidad o una satisfacción no esclavizada por la destrucción o masoquistamente refugiada en la culpa.

¿Es el héroe weberiano como aquel que propone Freud frente a ese líder carismático que se alimenta de la "miseria psicológica de la masa" a cambio de constituirse en referencia de una pertenencia inmune al extravío, impune entonces? Se parecen. "Dos son las puertas del sueño", dice Eneas, ese héroe weberiano que sufre de no poder ser

uno. H. Broch recreó *La muerte de Virgilio* en un largo poema del que, a propósito de la "vanidad antropocéntrica", extraemos esta pequeña muestra:

> Ciertamente, era exacto; ninguna vergüenza por la enfermedad puede ser tan grande que no deje lugar todavía para la vanidad por la enfermedad, para una exagerada vanidad de víctima, que cree haber llevado a cabo una obra meritoria, porque la enfermedad dispensa del ejercicio del sexo, porque todo lo deseable y lo digno de desearse está borrado del rostro del enfermo: vanidad de la propia destrucción (Broch, p. 278).

2

Hacia una clínica de la culpa

HEMOS INICIADO nuestra reflexión a partir de *El malestar en la cultura*, con el propósito de contribuir al esclarecimiento de nuestra época, desprendidos, en la manera en que podemos, del conformismo profesional y de su empobrecimiento. El ardor de una idea no sólo ha de quemar, ha de iluminar. Así invitamos a leer a Freud no como un "texto bíblico", por retomar la ironía kantiana. De la felicidad, del narcisismo, de la culpa, de la responsabilidad, de la ineludible dualidad pulsional, de la sexualidad, de la muerte y, finalmente, del reiterado fracaso del hombre a la hora de erigir lo que en última instancia más le importa: el vínculo social, de eso trata ese libro de Freud. El hombre carece de poder sobre el poder y su falta constitutiva de programa tiene que ver con su temido enraizamiento en la destrucción.

2.1. La religión y la pregunta por la felicidad

Este texto lo escribe Freud dos años después de *El porvenir de una ilusión*. Su crítica a la religión era una tarea pendiente. Para Freud la religión introduce un tipo de lazo social que no sólo se alimenta del miedo, del desamparo transformado en miedo, sino que también lo alimenta, creando así un tipo de cohesión bajo amenaza de condena, de expulsión, manteniendo al sujeto en la posición infantil, que ya criticara Kant, de quien no se atreve a salir de la protección del Padre. Pero no sólo se trata de inhibición, sino que introduce la amenaza de la expulsión y la intolerancia en el seno mismo de la relación entre los hombres. Por miedo a ser expulsado, reunidos en grupo, se expulsa al otro, a lo otro, se llame pecado, gentil, moro, judío, etc. La religión que predica la moral ha servido, sin embargo, de sustento a la inmoralidad. Si ni hizo mejores a los hombres ni más felices, ¿por qué mantenerla?, se pregunta Freud. Ha llegado la hora de la mayoría de edad, del *sapere aude*, de no responder a una ilusión, a un absurdo con otro absurdo, ha llegado la hora de la ciencia.

Es curioso que ese texto fuese prohibido en la Unión Soviética, uno de los países donde se iba a verificar que el optimismo del discurso, la ilusión del sentido total, posee tal fuerza destructiva que la debilidad de nuestro "dios logos", como dice Freud, no lograría hacerle frente.

La respuesta de Oskar Pfister, pastor y psicoanalista, a la publicación del libro es corta y sabia. La tituló *La ilusión de un porvenir*. (*Imago XIV*): no caiga, amigo Freud, en la ilusión de que el conocimiento puede asegurar el progreso y que la ciencia puede ocupar el lugar de la religión en el mundo. Esta misma objeción se la había hecho Freud a sí mismo al final de su texto. Allí había respondido que el deseo de saber no morirá y que el síntoma retorna, siempre que haya un hombre para portarlo, como pregunta que ningún sentido va a poder acallar de modo definitivo. El psicoanálisis no es una alternativa ideológica al discurso político-social. El saber que Freud propone no se contenta ni se adecua a su propio ideal de saber "cientifista".

En la respuesta a Oskar Pfister, Freud le comunica que "El porvenir de una ilusión" guarda un "vínculo secreto" con "Psicoanálisis profano": "con el segundo quería proteger al psicoanálisis de los médicos, con el primero, de los sacerdotes" (25/2/28). El psicoanálisis no se propone como amo del cuerpo ni como amo del alma, propone una posición, es decir, una ética, no una alternativa. Sorprendente venía a resultar para Freud que la medicina diese la espalda al darwinismo. En ese rechazo se reúnen el médico y el sacerdote. Al fin y al cabo salud y salvación son términos religiosos, y tanto el médico como el sacerdote aparecen como mediadores de la salud, cuando no su vanidoso donador.

"El malestar en la cultura" retoma la cuestión de la relación de los hombres con el saber y la naturaleza del vínculo social, pero la religión queda más en segundo plano y, desde luego, la idea de que la ciencia pudiera ocupar entre los hombres el lugar de la religión ha desaparecido.

La pregunta con la que arranca su reflexión es sencilla, es la pregunta por la felicidad. No es la pregunta por el sentido de la vida, pregunta que entra de plano en la "vanidad antropocéntrica" de la que ya hemos hablado. Sólo la religión podía responder a tamaña pregunta. La pregunta por la felicidad parece, por el contrario, en su modestia, que afecta a la preocupación y esperanza del común de los hombres. Podríamos decir que si la respuesta fuese tan fácil como la pregunta, quizá el hombre no se mostraría tan pretendiente de la religión.

¿Cuál sería una definición simple de la felicidad? Evitar el dolor y buscar el placer. Qué pobre parece quedarnos la felicidad. Podríamos decir que no es sorprendente su desprestigio. Si hojeamos los índices de conceptos de libros de filosofía o de sociología o incluso de psicología, apenas aparece el término felicidad. ¿Es por vanidad antropocéntrica o por soberbia?

Apeémonos de la "vanidad antropocéntrica". Seamos modestos. Vayamos con la definición freudiana: evitar el dolor y buscar el placer. Sería la definición positiva (buscar el placer) la que pudiera ilustrar esa esperanza o esa expectativa más allá de la mera ilusión. No carece de rigor proponer esa definición positiva como un *programa*. El hombre estaría dirigido, gobernado, por el programa del "principio del placer". Freud no parece dudar de ese programa, pero he aquí que nos encontramos con que es irrealizable. ¿Qué programa es entonces ese que no es realizable? ¿No sería entonces un ideal o una ilusión? La clínica psicoanalítica conoce ese ansia de los sujetos, esa demanda no sólo de curación, sino de felicidad. Es una demanda común. Pero Freud supo desde muy pronto que esa demanda tiene trampa, que el apego al síntoma, que las vías de la satisfacción son con frecuencia incompatibles no sólo con la curación, sino también con la felicidad. Un pobre programa entonces.

Sabemos que el primer título que Freud pensó para su texto era *Das Üngluck in der Kultur, La infelicidad en la cultura*. Pronto renunció a él. Tenía ese título un cierto sabor roussoniano, y nada más detestable para Freud que el roussonismo, esa concepción de la cultura como causa de la infelicidad del hombre. La cuestión entonces pasa a ser la de explicar la desdicha. La cultura no es la causa de la infelicidad del hombre; la cultura es, digámoslo así, desdichada, no está regida por el "principio de placer". Ni siquiera la renuncia pulsional que conlleva consigue situar al sujeto por entero en el ámbito de la cultura. "El malestar en la cultura" pasará a ser finalmente el título elegido por Freud. Malestar en la cultura, una cultura que no consigue su propósito de dominio. Si el hombre está de entrada extraviado de la naturaleza, si carece del programa del instinto (el programa del instinto es un saber contiguo a la naturaleza) no por ello dispondrá de un programa cultural de suplencia. Esto es lo que expresa el concepto de *pulsión*.

La pulsión no es por tanto unitaria, no es monista, está internamente escindida, no son dos pulsiones paralelas. La "intrincación pulsional" expresa esa manera singular por la que el sujeto padece un modo de satisfacción no regida por el principio de placer. En ese tipo de satisfacción la muerte y la destrucción juegan siempre un papel que será preponderante cuando ese sujeto no haga de su experiencia un saber que incorpore para

la subjetividad el extrañamiento y la alteridad, es decir, siempre que la fuerza pulsional no esté regida por el deseo, siempre que la pulsión ignore que es límite.

2.2. Malestar por la precariedad del vínculo social

Finalmente, ¿cuál es la verdadera fuente del "malestar en la cultura"? No es lo principal que nuestros cuerpos envejezcan, ni que la naturaleza nos amenace con sus catástrofes, sino que nuestras relaciones con los demás sean fuentes de aflicción y de odio, que el vínculo social, el que en principio nos orienta en el desamparo radical, se vea atacado por quienes lo demandan. Ese ataque al lazo social no es exterior al lazo social mismo ya que proviene de la satisfacción pulsional. ¿Quiere esto decir que nuestra relación con los demás es de por sí insatisfactoria, sólo y siempre insatisfactoria? ¿No sería entonces imposible o ilusoria la posibilidad de todo vínculo social? Aunque sólo fuese por canibalismo (así se había expresado Freud en *El porvenir de una ilusión*), aunque sólo fuera para odiarlo o asesinarlo, el otro es necesario. El otro ya está en el origen, en el lote de la *Not des Leben*, entre las necesidades o carencias vitales. El otro nos procura el alimento y la protección para pasar a continuación a constituirse en pasión del odio. El desamparo contornea la trama interpretativa del fantasma al colocar al Otro como sostén del propio ser. Así se le podrá reclamar con la violencia del odio que no soporta que el otro viva. Lo insoportable de la castración es precisamente que sin esa consistencia del Otro, odiado o temido, el desamparo y la angustia recaen sobre el sujeto. Pero no es simple imaginarización. Una vez descubierto el narcisismo, es decir, que el yo mismo se convierte en objeto del investimiento libidinal, patéticamente omnipotente, se puede comprobar cómo la propia libido, cómo esa energía psíquica que procura el lazo erótico, encuentra mil y una trampas para atacar al propio vínculo erótico. El narcisismo no resuelve la escisión pulsional. La libido erótica no camina por su raíl, no está programada, sino que va imbricada y atenazada por esa otra tendencia o impulso (que Freud quisiera nombrar de otro modo que con el término *libido*, pero no lo encuentra y quizá eso sea interior a la condición de la "pulsión de muerte", pues de ella se trata) a la muerte y a la destrucción, siendo la agresividad la manifestación visible de la silenciosa pulsión de muerte o, dicho de otro modo, una forma de intrincación pulsional regida por el odio a la civilización que el roussonismo en sus diversas manifestaciones expresa con rotundidad.

2.3. La agresividad como expresión de la pulsión de muerte en el lazo social

Cuando Freud habla de la agresividad como disposición pulsional autónoma e irreductible, es interesante resaltar que dice disposición pulsional y no pulsión agresiva. Pero dice que es autónoma e irreductible, que constituye una fuente de satisfacción pulsional de tal potencia que resulta irrenunciable y que eso la muestra en su hostil autonomía. Así parece campar por sus fueros, de manera que su astucia fantasmática o delirante siempre se retroalimenta y reproduce; astucia interminable que toma tanto el ropaje del amor como el del odio, tanto el del ideal como el del cinismo más descarnado, el de la moralidad o el de la inmoralidad, dirá Freud. En la religión es donde mejor se muestra esa sumisión y esa intolerancia cubil de la violencia y el odio. Pareciera entonces que la agresividad se satisface siempre o que es el modo primordial de la pulsión de muerte al encontrar ese particular y astuto modo de satisfacción al reunir lo aparentemente más contrapuesto, el redentorismo más altruista (sea comunista o religioso), como fuente de satisfacción, con la intolerancia, expulsión o exterminio del enemigo. "Uno se pregunta con inquietud, dice Freud, qué harán los soviet cuando hayan exterminado a los burgueses." Siempre que encuentre un modo de vincularse sin renunciar a la satisfacción de la agresividad, el sujeto tenderá a adherirse a él. Freud lo llama "narcisismo de las pequeñas diferencias". Por "pequeñas diferencias" entiende la vecindad, el odio al vecino de carne y hueso, que se oculta tras los ideales redentoristas.

Esa reunión de odio y pertenencia es el alimento de las sectas, de las religiones y de los nacionalismos. Una pertenencia sin castración y un odio legitimado por el grupo; ¿podrían los hombres renunciar a tamaña y cómoda barbarie o, por el contrario, ése es el permanente funcionamiento de la cohesión de masas o "miseria psicológica de las masas"? Freud hace culpable a la religión de haber introducido en la humanidad el odio a la civilización, el desprecio a la cultura, la miseria de la intolerancia redentorista que establece que fuera de la iglesia no hay salvación. Ésa es la impunidad de quien posee el sentido de la historia o el espíritu de un pueblo. La fuerza de la religión no está sólo en que encarna la promesa de sentido y de inmortalidad, sino en que da patente de corso, en que garantiza la impunidad a un sujeto temeroso.

El miedo y la culpa son dos frenos a las tendencias desintegradoras, pero a su vez pueden ser usadas por la agresividad. El miedo, como ya señaló Hobbes, puede curarnos del miedo creando el miedo superior del Leviatán. Pero a la vez nada más temible que una comunidad de temerosos que encontró la manera de establecer la cohesión sin renunciar a la violencia.

2.4. Agresividad, culpa y superyó

En cuanto a la culpa, la cuestión se complica a causa de ese modo de tratar la agresividad dirigiéndola contra sí mismo, por medio del superyó. La severidad del superyó se muestra como sentimiento de culpa y engendra el castigo.

Ya hablamos anteriormente de la estrecha relación entre culpa y responsabilidad, y si bien ya dijimos que una responsabilidad sin culpa es un contrasentido, también tenemos que decir que hay un tipo de culpabilidad que se satisface pulsionalmente con la exigencia de castigo, de tal manera que esa culpabilidad, como oferta fantasmática de satisfacción, carece de responsabilidad. Es un tipo de culpabilidad neurótica en la que podemos observar cómo un sujeto se solaza en ella para no hacerse cargo del hecho de vivir, del acto y de sus consecuencias y, más en concreto, para no saber lo que esa culpa encierra: la destrucción del otro. Es una especie de culpa inocente, estratagema neurótica de inocencia que requiere para ello su infinitización, monismo de la culpa que, como otras figuras del monismo que hemos visto, busca un tipo de unificación narcisista por medio de la muerte, la desintegración o el odio.

Freud se detiene a analizar la relación entre agresividad, culpa y superyó. El lector puede ver que repite, que da vueltas a temas recurrentes, que una vez respondidos son de nuevo interrogados. Esto le sucede a Freud cuando pelea con terrenos sin roturar y no se contenta con un intento superficial.

La relación entre agresividad, culpa y superyó es ineludible para la clínica. Aparece reiteradamente. Responder o al menos formular lo mejor posible la cuestión será útil para analizar el "malestar en la cultura" o, lo que es lo mismo, una clínica del lazo social.

La agresividad es astuta, como dijimos, a la hora de su satisfacción. Una de sus vías de satisfacción es el superyó: la agresividad a la que se ha renunciado se refugia en el superyó, el cual la ejerce con crueldad sobre el Yo. Ahí encontramos la paradoja de la voracidad superyóica: a más renuncia, mayor crueldad. Dado que la crueldad del superyó se alimenta de la renuncia, a mayor renuncia mayor severidad superyoica, aumentando así la culpa. De esa manera, la culpa superyoica puede ser una vía de satisfacción de la agresividad, en este caso contra sí mismo. El armazón fantasmático de este tipo de goce es la escena sadomasoquista que se sostiene en el mito del asesinato del protopadre (*Ur-Vater*). La escena sadomasoquista opera, con su armazón fantasmático, en el interior del lazo social. Ese lazo social queda entonces sostenido únicamente por el sometimiento o la servidumbre.

La cultura, dirá Freud, va a la par de la exaltación del sentimiento de culpa, siendo la culpabilidad la expresión del conflicto de ambivalencia entre Eros y Tánatos. La culpabilidad expresa el conflicto entre cohesión y desintegración dentro del lazo social, no existe fuera de ese ámbito.

Cabe preguntarse en consecuencia si no hay otro tipo de lazo social no ya que no refleje ese conflicto, sino que no se sostenga en ese tipo de satisfacción o goce

sadomasoquista. En *Consideraciones* Kafka lo relata de esta forma: “El animal arranca el látigo de la mano del amo y se azota por su cuenta para convertirse en amo de sí mismo y no sabe que es sólo una fantasía surgida de un nuevo nudo del látigo del propietario” (p. 24). Ese animal es el hombre.

2.5. Angustia y culpa

Es importante abordar esta cuestión. Nuestra experiencia clínica nos ha enseñado que no hay tratamiento posible, psicoanálisis posible, si la angustia no ha movilizado el enigma del sujeto. Un análisis requiere no sólo un sujeto desorientado, sino realmente afectado por el sufrimiento (cf. *Sobre la angustia*) La angustia se convierte así no sólo en expresión del desamparo real del sujeto, sino en una posibilidad del sujeto si consigue no confundir el desamparo con la amenaza del Otro.

Freud liga angustia y culpa, al menos en un primer momento, el momento de la percepción de la pérdida, de la pérdida radical e indecible en el caso de la angustia y de la pérdida del amor en el caso de la culpa. El miedo a la pérdida del amor está en el origen de la culpa. Así responde Freud a su pregunta por la génesis del sentimiento de culpa (Cap. 7). Es difícil distinguir en alemán miedo y culpa, para ambos términos se utiliza *Angst*. Es cierto que existe *Furcht*, pero se refiere más bien a un miedo ya muy definido y exterior. De hecho, Freud apenas utiliza *Furcht*. En *Totem y tabú* aparece un par de veces en referencia al padre. Freud prefiere siempre el término *Angst*. Sin embargo sabemos que angustia y miedo admiten una distinción que tiene su relevancia en la clínica. El miedo sería un modo de dotar de sentido a esa experiencia indecible del desamparo y la extrañeza.

2.6. ¿Hay una culpa no superyoica?

¿Cabría una distancia similar o una distinción similar respecto a la culpa? Si bien es cierto que no hay posibilidad de análisis sin un sujeto angustiado, tampoco la hay sin un sujeto culpable. Un sujeto que no se haga responsable de lo que dice y que pretenda por sistema la inocencia, ya sea culpabilizando narcisistamente a los otros o chapoteando en una culpabilidad autocompasiva o complaciente, no está en condiciones de ser sujeto del inconsciente. Vemos en la clínica que un sujeto que ha tenido un encuentro que le ha desarmado de su fantasma, un encuentro con la pulsión de muerte que aparece en ese encuentro des-ligada del fantasma, vemos a algunos sujetos que en vez de preguntarse por lo que les sucede se convierten meramente en víctimas de lo que les sucedió, cerrando así toda vía de acceso al inconsciente. Piénsese, por ejemplo, en un trance obsesivo cronificado o en la denegación histérica: patologías narcisistas que dejan intacto el Yo.

Encontramos así un primer atisbo de distinción del que podemos partir: una culpa puramente superyoica, cuyo goce y sostén es la satisfacción masoquista, y una culpa más ligada a la responsabilidad y por tanto a la subjetividad, una culpa en la que el sujeto se articula con la responsabilidad.

De hecho, Freud se refiere a una culpa previa al superyó, aquélla precisamente más ligada a la angustia, a la experiencia del desamparo. Freud habla de una culpa por angustia o miedo (aquí sería difícil decidirse por uno u otro término, pues se estaría a caballo entre el desamparo radical y el amor) a la pérdida del amor. Digamos que ambas provienen de la experiencia del otro y de lo otro, de la alteridad. Puede que el hombre se despierte un día y se vea convertido en gusano, decía Benjamin comentando a Kafka. Esa metamorfosis señala una alteridad inasumible, desubjetivizada, una alteridad que siendo la posibilidad del sujeto, puede convertirse, sin embargo, en su amenaza. Al ser el sujeto contingencia de una posibilidad, no puede eludir ese borde más que reduciéndose y complaciéndose en el Yo. Ante cualquier amenaza se victimiza, esterilizando así la relación íntima entre deseo y culpa subjetiva, entre deseo y responsabilidad, que es lo que liga el deseo a la pulsión. Llevaba razón Lacan cuando decía que no hay deseo puro; digamos por nuestra parte que no hay deseo inocente.

Tiene, por tanto, interés mantener la distinción entre esta culpa, ligada a la responsabilidad, y la culpa meramente superyoica. Proponemos llamar a esa culpa *subjetiva* o *del sujeto*. Percibe al otro, se dispone al lazo social, pero sabe que el lazo social no es algo dado, sino una tarea. Esa culpa subjetiva es un modo de comparecer, lo cual sería imposible sin la diversidad y sin la alteridad. Digamos que es previa a la identificación que gobierna la culpa superyoica. Un modo de comparecer es también un modo de relacionarse con lo que no coincide y no sólo con la identificación al semejante. Por eso no es propiamente culpa neurótica y puede aparecer también en los sujetos del rigor psicótico.

¿Por qué llamarla entonces culpa? ¿Por qué se muestra o se expresa bajo ese modo

de miedo/angustia a la pérdida del amor? He aquí un problema del que sólo avanzamos el intento de una hipótesis: porque el sujeto nunca está a la altura de su tarea de comparecer ante lo real, porque un sujeto no existe sin sus defensas constituyentes y porque, por último, un sujeto no alcanza nunca lo que causa su deseo, de modo que el desencuentro es connatural con su comparecencia.

Freud explica esa culpa anterior al superyó como conflicto entre el amor y la satisfacción pulsional. Nunca será posible conciliar el amor con la justicia. Enigmático resulta en verdad que la pérdida del amor vaya unida a la culpa. Sin embargo la clínica lo comprueba cada día. Mas no hay que contentarse con la explicación del superyó y la búsqueda de castigo. La indefensión, la búsqueda del otro, el encuentro rilkeano con una mano inesperada, el amor en suma, es libido movilizada, es deseo de presencia, de cuerpo, de posesión y pertenencia entonces, de manera que la culpa subjetiva le da la medida del deseo y la distancia del respeto, no de su aniquilamiento caníbal. Esa culpa contribuye, en consecuencia, al amor pues desea con todo que el otro viva, que el empuje a la satisfacción no lo destruya, sino que lo renueve. En efecto, es desear que el otro viva. Quedan así separadas, como ya dijimos, o, al menos, no confundidas sexualidad y agresividad.

A ese conflicto entre amor y satisfacción pulsional Freud le da un nombre concreto: ambivalencia. Es un término hoy desgraciadamente en desuso, pues ahora ni queremos vacilaciones ni oír hablar de culpa. Para Freud la ambivalencia es un conflicto entre la demanda de amor y la agresividad, entre Eros y Tánatos. Puesto que no hay una pulsión erótica pura o aislada, sino siempre imbricada con la pulsión de muerte y siendo uno de los productos de esa imbricación la agresividad o vínculo con el otro presidido por el deseo de muerte, resulta entonces que la ambivalencia es un nombre freudiano de la propia intrincación pulsional. La culpa es efecto de esa ambivalencia básica.

Cuando Freud dice al comienzo del capítulo 3 de *El malestar en la cultura* que el reiterado fracaso en la regulación de las relaciones humanas no puede, por reiterado, atribuirse a un error social del tipo de aprendizaje, establece que la repetición de ese fracaso corresponde a la propia "constitución psíquica". Es decir, es real, es esa piedra con la que se repite una y otra vez el tropiezo. El fracaso de la ley como normativa incondicionada de principios universales y, en consecuencia, la relación de incumplimiento entre sujeto y ley son constitutivos de uno y otra. No es contingente, aunque no tenga otra existencia que la contingencia. Pero la contingencia no es lo mismo que la posibilidad. Esa relación interna de incumplimiento entre sujeto y ley que es el ámbito de lo ético se verifica en la contingencia del acto, pero no admite la posibilidad de su resolución.

2.7. Sujeto de la modernidad

Ante la ley, ese magistral relato de Kafka que trata de la ley extraviada o del extravío del sujeto ante la ley, es ciertamente un relato moderno. Es un lugar común decir que Kafka es el escritor emblemático de la modernidad. Su *Carta al padre* inaugura la ruptura del Padre con la transmisión de la ley positiva, dando así paso al inconsciente. El texto de la Autoridad da paso al texto de la subjetividad: el inconsciente. Podemos, por tanto, decir que la modernidad es la época del sujeto, aunque lo sea de su aniquilación.

Es la época del sujeto porque ha situado en el horizonte de la elección subjetiva los lugares específicos de lo imposible: la elección de gobernante, la elección de mujer y la elección de hijo. La elección de gobernante supone la eliminación del representante de Dios como condición de la soberanía. La elección de mujer coloca al sujeto ante el enigma de elegir lo extraño o ante la tarea de no elegirlo, que quizás sería más exacto, con lo cual el embrollo entre el amor y el deseo es ineludible. La elección del hijo coloca al sujeto ante el atrevimiento impuesto de decidir acerca de la reproducción. Las diversas técnicas de reproducción (no digamos artificial puesto que nunca fue más natural, es decir, que la reproducción ha recuperado en el trasiego de la máscara mercantil su verdadero rostro natural, a saber, animal; digamos entonces de la manipulación genética) provocan un cierto asombro por lo que suponen o revelan de aniquilación de un marco simbólico en el que no habría distinción entre reproducción y transmisión o reproducción y educación. La reproducción es una donación de vida, no una técnica de producción de objeto. Como diría Benjamin, nuestro siglo desconoce la redención (la redención para Benjamin es un nombre de la transmisión), los seres humanos hemos sido puestos en ridículo intercambiando objetos de todo tipo y a toda prisa, incluidos ahora los zigotos. Es así. Es una novedad que verifica el límite del sujeto, el cual sin religión oficial, sin ley universal, desposeído de su pertinaz vanidad antropocéntrica, convierte su propio desamparo en necesidad de cautiverio. En política se diría que esto convoca al fascismo. La confusión entre espacio público y privado, hoy imperante, arruina el respeto y hace aflorar la obscenidad fascista.

¿Podría el sujeto moderno estar a la altura de su subjetividad y tomar lo colectivo del lazo social como tarea ética y no como necesidad compulsiva de pertenencia previa e intransitiva en la que la dependencia laudatoria es una forma de inocencia, es decir, de irresponsabilidad? Si el sujeto moderno se define, como dice Freud, por haber sido destronado de su centro cósmico y religioso, ¿podrá soportarlo o buscará identificaciones fuertes que le permitan recuperar una pertenencia supuestamente indivisa?

2.8. Superyó y neurosis colectiva

La clínica psicoanalítica propone al sujeto su responsabilidad, la del síntoma que finalmente le singulariza, pero una responsabilidad que conlleva el cómo construir el lazo con los otros a partir del límite a la interpretación y del silencio del respeto. ¿Lo consigue? Lacan formuló esta pregunta: ¿es posible otra ética que la del superyó? Porque si es cierto que el superyó enmarca un espacio social, su escenario representa la dependencia y el castigo. ¿Se podría decir que el superyó es un modo de neurosis colectiva? La respuesta afirmativa se basa en que el superyó es una escenografía que incluye la presencia de un Otro consistente, una autoridad introyectada que incorpora la agresividad destructiva como trama de la relación social. De hecho, las instituciones se sostienen sobre una Obediencia o Sumisión que requiere un Mandato que asegure bien la pertenencia. Por esa razón se puede decir del superyó que es una neurosis colectiva.

Una de las mayores aberraciones respecto a la clínica psicoanalítica ha sido aquella que ha pretendido la curación por el Grupo. Que esto se haya extendido últimamente no sólo expresa el estado de parálisis y postración del psicoanálisis, sino su fracaso cada vez que pretende inaugurar un nuevo tipo de neurosis colectiva, cada vez que el vínculo de los analistas no está regido por el deseo de saber, por la investigación, cada vez que la clínica queda supeditada a la asociación corporativa.

Si la clínica psicoanalítica deja de ser una clínica del síntoma, es decir, si la clínica psicoanalítica deja de ser una tarea para dar cuenta del límite irremediable de la singularidad de cada sujeto, sea neurótico o psicótico, si aunque modesta deja de ser crítica, intempestivamente crítica respecto de las diversas formas de alienación, si deja de ser vigía del sujeto, si pretende suplir el desencuentro del sujeto con los otros antes de interrogarlo, si pretende suplantar la religión, si se convierte en un discurso junto a los otros discursos o, lo que aún es peor, en discurso de los discursos, no será más que otro esperpento del mercado de las banalidades terapéuticas y de la impotencia irrespetuosa ante la psicosis.

Un psicoanalista debe hablar lo que pueda a partir de su experiencia. Jamás debería hacer propaganda o proselitismo.

El psicoanálisis no propone entonces una nueva forma de neurosis colectiva. Reinicia cada vez una apuesta que no es un prejuicio. Se podría decir que es una apuesta paradójica en la que el lazo social queda sometido a la alienación mayor de la transferencia para que el sujeto, a partir de ahí, libre o casi de esa dependencia, tome la responsabilidad del amor y del deseo en cada encuentro y acontecer. ¿Es posible? Es una posibilidad para la contingencia del encuentro con un analista. Eso requiere que el analista no ofrezca una nueva forma de neurosis colectiva en un grupo, con lo cual la contingencia quedaría borrada por la articulación de la posibilidad con la necesidad de grupo, lo que Freud llamó "psicología de las masas". El vínculo transferencial se disuelve cuando el saber del inconsciente, o saber de la castración (donde se articulan saber y verdad) actúa y rige la vida del sujeto. Sin esa disolución del vínculo transferencial, el

sujeto queda sometido y alienado al mandato superyoico de comunión con el goce del grupo.

2.9. Culpa subjetiva y culpa superyoica

Un psicoanálisis no elimina la culpa, como tampoco elimina la angustia, pero quizás cura, al menos un poco, de la culpa superyoica, de la necesidad de castigo y pertenencia, como cura de querer *tratar la angustia* con la demanda al padre. Un psicoanálisis puede curar de convertir lo imposible o lo irremediable en repetida demanda. Hay por tanto un intersticio para distinguir la culpa del sujeto singular de la culpa superyoica o grupal o si se quiere edípica. Esa culpa, la del sujeto, equivale a responsabilidad no inocente. ¿Qué sentido tendría por lo demás una responsabilidad inocente si no es la impunidad del cinismo? Así como la culpa superyoica carece de la medida de la responsabilidad, así también la responsabilidad que se pretende inocente requiere la impunidad del grupo de pertenencia.

Después de la Segunda Guerra Mundial, Karl Jaspers introdujo en Alemania un debate acerca de la culpa, en relación con los campos de exterminio. Su distinción entre culpa moral y culpa colectiva tiene todo el interés para este trabajo. La culpa moral es de un sujeto, la culpa colectiva estaría al servicio de disolver la culpa del sujeto, es decir, sería un refugio de la inocencia, una disolución de la culpa del sujeto de la responsabilidad. Fue significativo que, como ya señaló Reinhart Koselleck, el libro de Jaspers pasara tan desapercibido. Los alemanes estaban más dispuestos a la "lacrimógena autoinculpación colectiva" que a encarar, cada uno como sujeto, su culpa y su responsabilidad. "De las culpas y los errores se debe responder personalmente, pues de otra manera cualquier vestigio de civilización desaparecería de la faz de la Tierra", ésa fue la respuesta de Primo Levi a un alemán que ejercía su "lacrimógena autoinculpación colectiva". ¿Qué podríamos decir al respecto de la tan elogiada transición política española?

Ninguna posibilidad por tanto de tratamiento, tampoco de un sujeto psicótico, si no partimos de esa posición. El sujeto es responsable de su decir y de su hacer, y esa responsabilidad no inocente va articulada en cada caso a lo que venimos llamando *culpa subjetiva*.

Después de algunas vueltas Freud parece encontrar una vía para dilucidar el destino del conflicto pulsional. Con la entrada del proceso de la represión, dice, el componente libidinal erótico se transforma en síntoma y el agresivo, en sentimiento de culpa. Es una propuesta que Freud apunta como hipótesis. Hoy, con la perspectiva de los años y de la experiencia psicoanalítica, pensamos que esta propuesta está preñada de sabiduría clínica. Ahora ya sabemos que para que un sujeto pueda analizarse no basta el dato del síntoma, lo que Lacan llamó el *síntoma médico*, se requiere que haya sujeto de ese síntoma, que el sujeto de la culpa pare el empuje a la agresión, el cual se muestra ya sea bajo el modo de la culpa colectiva, ya sea directamente como "canibalismo" o deseo de muerte. El síntoma es el resultado de una intrincación pulsional que da un lugar, un *Ortung*, a la libido.

Ese lugar, esa localización del sujeto, sólo es posible si los "componentes agresivos"

no orientan la satisfacción hacia la desintegración. Esta vía de la agresividad requiere su constante repetición en el intento de localizarse como viviente. Ese intento será vano porque, al no existir desplazamiento libidinal, el rostro desnudo de la pulsión de muerte sería insoportable. El desplazamiento libidinal es la vida del sujeto del deseo. La represión, el ciframiento inconsciente, es requisito para que ese desplazamiento se produzca, para que la representación no quede reabsorbida o paralizada sin más en una inmovilidad pulsional. Pero también se requiere que la agresividad no rija la vida pulsional. La agresividad es la manera como la pulsión de muerte dirige la vida. Esta es la paradoja de la agresividad: la pulsión de muerte dirigiendo la vida pulsional. Eso la hace imparable, la convierte en insaciable. Por eso el sentimiento de culpa, la culpa subjetiva, es requisito para transformar o reducir esa agresividad de modo que no gobierne la vida.

En la culpa superyoica la culpabilidad se alimenta de la idealización del goce de los otros y de la complaciente y reiterada degradación del propio. Cuando esta idealización/degradación encuentra el reducto del Grupo, entonces se reordena como degradación inquisitorial del goce de los otros.

2.10. Culpa subjetiva y lazo social

Si, como dice Lacan, la angustia es el único *afecto real*, digamos con Freud que la culpa es el único *sentimiento inconsciente*. Cierto que lo que se reprime son las representaciones, no los sentimientos. Ahora bien, en la trama inconsciente de las representaciones reprimidas el goce pulsional queda cifrado. La representación inconsciente está marcada por la huella de la pulsión. Dado que la pulsión es un conflicto, no es monista, el inconsciente, en la medida en que cifra goce pulsional, trabaja contra la hegemonía de la pulsión de muerte. Esa hegemonía se ejerce en la relación con los otros como agresividad. Sólo si esa agresividad ha sido cifrada como *sentimiento inconsciente de culpa*, hay sujeto del síntoma y sujeto (no mero yo narcisista) del lazo social. Dicho de otra manera, el inconsciente (dinámico que diría Freud, pues si el inconsciente está inerte ante el yo no dinamiza nada) es la condición del desplazamiento libidinal, del deseo viviente, y el sentimiento inconsciente de culpa es la expresión de un sujeto no sólo articulado, sino definido como articulación entre culpa y responsabilidad.

El sentimiento inconsciente de culpa implica un modo de tratar y cifrar la pulsión de muerte, la cual, como ya sabemos, ejerce su hegemonía sobre Eros por medio de la agresividad. Por esa razón, Freud puede decir que a raíz de la represión, del ciframiento inconsciente, la agresividad queda cifrada como sentimiento inconsciente de culpa y de ese modo el componente libidinal encuentra su ciframiento en el síntoma. En consecuencia, la experiencia analítica, el desciframiento, permite dar al síntoma el estatuto de la modalidad contingente del ser del sujeto (el ser del sujeto es su contingencia concreta, singular), lo cual va a la par de la culpa subjetiva como desciframiento del sentimiento inconsciente de culpa. A partir de ahí el deseo puede encontrar su sostén pulsional y puede, igualmente, anidar en el amor. Ese amor se entiende que no coincide con el narcisismo, sino que, como portador del deseo de que el otro viva, establece o encarna un punto de conexión entre el hablante y el viviente. Ésa es su posibilidad. He aquí la figura freudiana de la castración.

Queda entonces claro que la culpa de la que hablamos no es la superyoica. No es la culpa como forma o resultado del lazo social, sino que tiene el estatuto de ser condición de una relación con los otros o con lo otro que no exige o su homogeneidad o su aniquilamiento. La culpa subjetiva no se conforma a lo colectivo, sino que mantiene, por el contrario, una distancia siempre crítica (no mera queja) que hace del lazo con los otros una tarea creadora, algo que hay que inventar en cada encuentro con lo irremediable. Lo que queremos decir es que sólo desde esa posición del sujeto lo colectivo no estaría regido por la violencia superyoica, la cual requiere siempre algo externo contra lo que ejercerse, aunque sea el propio sujeto, pero, a la postre, ese rigorismo contra el propio sujeto va a engancharse a la primera causa inquisitorial que se le proponga.

Pues bien, esta tarea sólo será posible a condición de que el inconsciente no esté obstruido, inerte, a condición de que el inconsciente cifre el goce pulsional y permita así el desplazamiento libidinal y pueda incorporar en su propia intimidad esa tensión y

dualidad, esa división interna que no es sólo constitutiva del sujeto, sino causa del sujeto. El sujeto no buscará entonces una identificación imaginaria con el otro, sino su causa. Lo heterogéneo no le espanta, pues lo acepta como lo propio de su condición. Las concepciones ontológicas o arquetípicas significan el triunfo del monismo en el terreno donde la clínica del sujeto hubiera sido posible. El psicoanálisis freudiano no toma el inconsciente como el almacén de los bajos instintos, sino como campo de una tarea de emancipación.

Ahora bien, no hay clínica colectiva. Los intentos de "clínica colectiva" han sido por lo demás patéticos (conforme a la "autocompasión lacrimógena") o siniestros, (cultivo de la violencia religiosa bajo el modo no sólo alienante, sino agresivo de la secta). Al psicoanálisis no le queda al respecto otra posibilidad que mostrar su particularidad y su clínica. Sería irónico que pretendiera ser una nueva figura de la "vanidad antropocéntrica", el saber de los saberes. Sin embargo, de igual manera que el inconsciente es esa tensión entre representación y pulsión, entre ciframiento y desciframiento, de igual forma podemos decir que el psicoanálisis sólo puede vivir con una figura del pacto social en la que se articule la tensión entre la representación social y lo singular del sujeto. Se trataría entonces de una democracia no basada, como la espartana, en la homogeneidad de los guerreros, en la tiranía de la igualdad que conlleva la aniquilación de los hilotas.

2.11. ¿Hay tratamiento posible de la psicosis?

Si la transformación de la agresividad en sentimiento de culpa es la condición de un análisis posible, podemos preguntarnos qué sucede entonces con la psicosis. Se entiende la dificultad. Al no haber ciframiento, la palabra misma desprovista de su condición metafórica aparece como *retorno de lo real*, por utilizar esta expresión de Lacan. Ese retorno es distinto del *retorno de lo reprimido*, que es efecto, en el síntoma, del ciframiento inconsciente. Tiene, por el contrario, el estatuto aterrador de invasión de lo real o de la pulsión de muerte, ya sea bajo la modalidad persecutoria o de la muerte del cuerpo.

Siempre que el sujeto psicótico consigue fundarse es a condición de que quede problematizado por la culpa subjetiva, aunque dicha problematización sea efecto de la perplejidad del fenómeno elemental, de sentirse el sujeto atañido por una certeza que no deja, sin embargo, de ser enigmática. Esa presión de la certeza terminará prevaleciendo sobre el trabajo de la psicosis y al final mostrará el verdadero rostro de la certidumbre: la muerte.

De todos modos, no hay tratamiento posible si no se toma la palabra del psicótico como la de un sujeto responsable, subjetivamente responsable, de lo que dice y de lo que hace. No es el momento de entrar a distinguir tal responsabilidad subjetiva de la responsabilidad penal (cf. *La responsabilidad del acto*). Que el coste del pacto social nos exija hacernos cargo de los extravíados del vínculo colectivo no quiere decir que esos sujetos hayan de ser degradados o desposeídos de su saber.

Decimos tratamiento posible de la psicosis y nos preguntamos si no será un atrevimiento. Sin embargo podemos comprobar que la escucha de un psicótico no es baldía. Es cierto que el trabajo de la psicosis, sea la obra o el delirio, corre a cuenta del sujeto psicótico, de su fundación. Pero también es cierto que a veces la escucha es requerida por ese trabajo. En primer lugar para la contención, para encontrar el marco que haga de hilo conductor del trabajo. Pero también, en segundo lugar, porque esa escucha implica soportar que exista la psicosis.

Ésta es la cuestión, soportar que exista la psicosis. Cuando el uso de la farmacopea va más allá de la contención, hasta destruir al sujeto, es porque no se soporta que exista la psicosis. Se pefiere la demencia. Cuando la rehabilitación se convierte en exigencia "social" es porque no se soporta que exista la psicosis. Cuando el delirio es el enemigo es porque no se soporta la existencia de la psicosis. Cuando el silencio y la mudez caen sobre el atardecer del psicótico, cuando llega la hora del fracaso, ya sea de la obra o del delirio, cuando ese momento no es también nuestro propio silencio es porque no se soporta la existencia de la psicosis.

Creemos que lo más propio de la clínica de la psicosis es soportar la existencia de la psicosis, que el sujeto emerja hasta su último hundimiento. Convertir la psicosis en rápida demencia (aunque sólofuera por motivos tan supuestamente altruistas como evitar el suicidio del sujeto psicótico) es el fracaso de una clínica que, primero, quiso convertir la

locura en objeto de estudio y se encontró con que para ello debía atender al saber *de* la psicosis, luego la convirtió en exploración química, eso lo combinó con "humanismo social" o angustiada charlatanería, y, por último, eligió la psicosis sobre la posibilidad de su sujeto, es decir, prefirió la demencia, la devastación provocada antes que la acaecida en el proceso del acontecer de la muerte del sujeto de la psicosis.

La psicosis es, en su recorrido, la expresión y desnudamiento progresivo de la pulsión de muerte. Por eso decimos que la psicosis es eterna. Hólderlin, desnudo ya, sin brizna alguna de agresividad, aún pudo decir: "Ich bin nichts mehr, ich lebe nicht mehr gerne" (*Poemas de la locura*, p. 108). Quien no pueda soportar el silencio de lo imposible que no acuda a la cita.

Para otros sólo quedará la violencia como último y cobarde recurso contra el silencio de la pulsión de muerte.

2.12. La pulsión de muerte y los psicoanalistas

¿Por qué el concepto de pulsión de muerte produjo tantas reservas entre los psicoanalistas? Si uno se inclina del lado del reformador o de la curación de las almas, una cierta omnipotencia puede hacer conducir a su ignorancia. Eso ha hecho girar el psicoanálisis hacia la religión o la readaptación social, hacia la "neurosis colectiva". Pero para eso no hacía falta el psicoanálisis. Si Freud pudo decir al final de su vida, unos meses antes de morir, que su descubrimiento se divide en dos: el inconsciente y la pulsión, podríamos añadir por nuestra parte que, dado que esa pulsión no es monista, ese doble descubrimiento se puede formular así: el inconsciente y la pulsión de muerte. De cómo la pulsión de muerte vive en el seno del vínculo social, el siglo que acaba de terminar es un ejemplo. El relativismo generalizado no es más que un efecto de su propio fracaso, una nueva forma de desconocer la pulsión y la ambivalencia del sujeto.

El malestar en la cultura tuvo un gran éxito de público. En un año se vendieron doce mil ejemplares. Eso era mucho para la época y para un libro de psicoanálisis. Sin embargo, los psicoanalistas se sintieron muy incómodos, se mostraron temerosos de ser vistos como pesimistas impotentes. Para Ernest Jones, por ejemplo, un inglés de buenos modales intelectuales, la pulsión de muerte era una "generalización sin garantías". Para Oskar Pfister, hombre religioso, ese contrapunto sombrío a "la fuerza de la vida" era más bien expresión personal del momento de la enfermedad de Freud.

En cuanto a Freud, no podía entender que la práctica clínica, cuando no el propio análisis, no hubiera llevado a los psicoanalistas a enfrentarse con la repetición, el masoquismo, la reacción terapéutica negativa y otras manifestaciones, por no hablar de la psicosis. Esa "necesidad de optimismo", por volver a utilizar el término de Trilling, se correspondía bien con el infantilismo de los analistas que reducían el psicoanálisis al cierre edípico o, aún peor, al cierre fantasmático en una escena sadomasoquista. Freud ironiza en su carta a Pfister (7/2/30) diciendo que espera que ese prejuicio que le lleva a Pfister y a otros a no poder admitir la pulsión de muerte sea al menos en beneficio de su felicidad personal. Ironía de una felicidad basada en la ignorancia, ironía que esconde lo que realmente esa ignorancia conlleva: el triunfo de la pulsión de muerte en cualquiera de sus manifestaciones, como pocos años después se iba a comprobar de manera feroz y contundente. La "necesidad de optimismo" tiene riesgos.

Freud hace al final del texto una apuesta fuerte:

> A mi juicio, el destino de la humanidad depende de hasta qué punto el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva provenientes de la pulsión de agresión y de autoaniquilamiento. Bien, en esta perspectiva, nuestro momento quizás merezca un especial interés.

¿Por qué podía tener el momento actual especial interés para el psicoanálisis? Si nos

atenemos al momento preciso de los años treinta, se podría entender ese especial interés no sólo para el psicoanálisis, sino para la comunidad humana. El desarrollo de la técnica ha colocado a los hombres ante la posibilidad de la destrucción mutua "hasta el último hombre". Ese desarrollo de la técnica acaece a la par que la progresiva disolución del espacio público, de la trama simbólica del lazo social. Luego hemos podido ver el desarrollo de los clanes, las sectas, las familias, etc., esos últimos refugios del desvalimiento en los que cada sujeto busca, como diría Odo Marquard, su "osito de peluche". Así como el niño busca un objeto familiar para consolarse de su extrañamiento o soledad, así vemos hoy cómo nada hay más inquietante para el hombre actual, pusilánime, que el cuestionamiento de una familiaridad reducida al pequeño grupo o clan, empobrecida y siempre amenazada. Eso sucede no sólo entre los psicoanalistas, médicos, abogados, arquitectos, etc., sino también entre los poetas, los pintores y otros artistas. Francamente, creemos que más que nunca estamos necesitados del héroe weberiano, aquel que soporta no ser uno, modesto, advertido del límite de su determinación, pero enteramente libre, sin tener las manos ocupadas con su "osito de peluche".

Freud confiaba aún en el "eterno Eros". En la segunda edición del texto de 1931, después de haber verificado que sus alumnos no querían saber nada de la pulsión de muerte, añadió esta pregunta: "¿Quién podría augurar el desenlace final?"

Esta pregunta no se corresponde con la "necesidad de optimismo", como tampoco con ninguna figura del determinismo histórico. La condición pulsional, en la que el sujeto nace ya dividido, deja el destino del lazo social a la indeterminación de la intrincación pulsional, de cómo se produzca esa intrincación en el síntoma particular y en el ámbito político. El lazo social es por consiguiente una tarea, no una identificación fantasmática reducida a simple pertenencia. El lazo social como tarea buscará en la irreductible particularidad de cada uno lo universal del hombre. La tarea es un modo de comparecer, no algo dado. Tiene razón Canetti cuando dice que la ética a fin de cuentas no es más que hacer posible el acceso entre los hombres.

Un hombre es la soledad de su fantasma, soledad a la vez disimulada por el fantasma. De Schreber dijo Freud que amaba su delirio más que a sí mismo. Ésa era al menos la sabiduría del psicótico. El neurótico cree que su fantasma es una pertenencia narcisista al mundo, no sabe que es una soledad. El neurótico se ama sobre todo a sí mismo en su fantasma. La trampa del fantasma con el amor es simple: te doy mi ser para así reclamártelo. Nunca deberíamos olvidar que todo ese trapicheo filosófico con el ser no es más que una queja lacrimógena, ya se le diga *olvido del ser* o cualquier otra forma de su intransitividad. El fantasma es el mito de ser *uno*. En *Consideraciones acerca del pecado, el dolor y el camino verdadero*, Kafka, en la 46, escribe esta escueta frase: "La palabra *sein* significa en alemán las dos cosas: ser y pertenecerLe".

Cierto que el narcisismo no es la única figura del amor, pero es la más conocida y la más habitual. El destino de ese narcisismo, cuando el reglaje simbólico del vínculo social se debilita, se conecta directamente con la pulsión de muerte.

"¿Quién podría augurar el desenlace final?" En la tumba de W. Benjamin en Port-

Bou reza este texto extraído de sus *Tesis de filosofía de la historia:*

> Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro.

La ignorancia del mal no es su derrota.

3

Acerca del cuerpo y del inconsciente y de cómo pensar la psicosis melancólica y los fenómenos depresivos

3.1. De la transmisión y la responsabilidad

Si convenimos con Reinhardt Koselleck en que el "espacio de experiencia" y el "horizonte de expectativas" constituyen las dos condiciones de posibilidad de la historia, podemos preguntarnos no ya sólo si aún perdura el precepto ciceroniano de la *historia magistra vitae*, sino en qué horizonte de expectativas podría incluirse el sujeto de la experiencia. El precepto ciceroniano es, sin duda, un precepto moral que coloca la transmisión en el corazón de la vida del pueblo romano. La patria es ese espacio de transmisión regido por la constitución política y la autoridad (*auctoritas patrum*). La patria da un ámbito de respuesta social y subjetiva a la "natio", al natalicio, al acontecimiento del nacer, no sólo en un lugar, sino en una lengua. Por ámbito de respuesta entendemos un espacio tanto constitutivo como constructivo. La combinación o articulación entre constitución política y "auctoritas" es lo que concede tal importancia a la transmisión, puesto que una constitución política (las leyes ciudadanas) estaría muerta si no fuera porque esa "auctoritas" no representa simplemente al poder, sino que más bien, incluso cabría decir por el contrario, es testimonio fundador tanto del hijo como de la ciudad.

Los estudios de Benveniste han mostrado que la transmisión era un modo de fundar con el testimonio, sea una estirpe o una urbe. Fundar con el testimonio nos indica que el hombre, como decía Arnold Gehlen, es no sólo un ser "altricial", sino "biológicamente desesperado", por carecer de un programa instintivo para la acción. Requiere entonces "actuar a partir de la institución". Para Gehlen la institución proviene del sometimiento libre y consciente que protege al hombre tanto de su desesperación biológica como de su peligrosidad constitucional, quedando así "instruido" para la acción. Aunque señala el peligro que supone un acción convertida en necesidad, su rígido institucionalismo le impide darse cuenta de que la acción convertida en necesidad es precisamente lo que da consistencia a un dominio que convierte la institución en circular autorreferencia. En ese caso la acción no es más que la rutina de una reproducción, al modo del Yo sintético de

Freud: un Yo convertido en pretensión de unidad representativa, lo cual da lugar a su parálisis, a la muerte del sujeto.

Por esa razón, en la perspectiva romana, la transmisión liga la "auctoritas" al acto mismo de la transmisión. Ya Aristóteles había insistido en que "la experiencia es memoria" y en que lo que liga esa experiencia con el saber es la acción (cf. *Metaf*. A I, 981 a; *Segundos Analíticos II*, 19, 100 a). ¿Por qué? Porque si "la experiencia es conocimiento de lo singular", la acción no tiene otro acontecer que lo singular (cf. también *Ética a Nicómaco* VI, 8). "No es al hombre a quien sana el médico, sino a Calias o a Sócrates…" Esa vinculación de la experiencia con el saber requiere entonces la transmisión, no el simple adoctrinamiento.

¿Qué es la transmisión? ¿Cómo transmitir ese saber singular que proviene de una experiencia igualmente singular? Porque la transmisión, si bien proviene de lo singular, ese singular no desconoce el vínculo, a su vez singular, con los otros.

Volvamos a los romanos y retomemos la idea de fundación. La transmisión no es simple normativa legal, no es el conjunto de las leyes ciudadanas. Eso no funda el mundo. El mundo se funda cada vez en el acto de la transmisión. Por eso, lo primero que supone la transmisión es, como señala Hanna Arendt, la responsabilidad del mundo. ¿Qué supone ser responsable del mundo? Contra cualquier veleidad narcisista, ser responsable del mundo es crear mundo. Crear mundo es habitarlo. El drama del hombre moderno es haber canibalizado su propio espacio mundano, haber destruido su propio *hábitat*. ¿Qué y cómo transmitir? Por eso del lado de la *auctoritas patrum*, del lado del padre, ser responsable del mundo es traer hijos al mundo, crear mundo. Ese padre no es el padre mítico del fantasma, aquel amo del goce y del terror, no ese padre, sino ese otro que podemos llamar padre del síntoma donde el deseo vive, ese padre que no es el dueño del mundo, sino responsable del mundo. Perpetuar el mundo como tarea es un acto de transmisión, de manera que el acontecer de la transmisión es incluirse en una temporalidad o, lo que es lo mismo, en una pérdida, una pérdida sea de permanencia o de duración o de eternidad, y sobre todo, una pérdida de inocencia. No hay inocencia quiere decir que hay determinación y que, a su vez, esa determinación (tanto del pasado en su retorno sintomático como de la presencia pulsional) es una determinación contrayente, un acontecer que tiene efectos y exige que el sujeto de esa determinación o acontecer sea responsable de lo que de esa manera lo determina, a fin de que la vida, en su dimensión temporal y contingente, quede cifrada como enigma del deseo de un sujeto que haga de esa determinación un deseo de saber a la vez que un deseo del otro, de manera que el deseo de saber y el deseo del otro se reúnan en la experiencia de esa responsabilidad del mundo, que es lo mismo que transmisión.

¿Qué se puede entonces transmitir si no es el testimonio de un deseo anclado en una experiencia? Lo que el acto de transmisión pone sobre las leyes ciudadanas no es una arbitrariedad sino un deseo; no es una transgresión (como pretendiera Bataille), sino esa no coincidencia entre ley y vida que ya apuntara Kant y que convierte al hombre en ineludible sujeto ético.

De nuevo encontramos la cuestión de la culpa y la inocencia que ya tratamos anteriormente. Si ahora insistimos en la responsabilidad es para subrayar no tanto el sentimiento inconsciente de culpa, sino esa inclusión del sujeto en la fundación del mundo. Hay un fuera del mundo ineludible para el hombre, porque es estructural, límite de su condición sexuada y lingüística. Ese fuera del mundo puede considerarse como *Triebüberschuss*, superávit o plus pulsional, como decía Alfred Seyde, o como constancia de insatisfacción pulsional, como ya apuntara Max Scheler, o simplemente como escisión o hiato pulsional. En cualquiera de sus formulaciones se trata de tomar la pertenencia al mundo como tarea, pues al no haber apropiación del mundo por no existir su propietario (el instinto), esa pertenencia constituye a su vez su tarea fundadora. Entre la destrucción o la hospitalidad se juega la fundación del mundo. No hay término medio. O se toma el mundo como fruto de un pérdida, como falta de su posesión, o se lo destruye. Crear las leyes de su mantenimiento es crear las leyes que lo fundan y lo corrigen. La ley que no contempla su corrección queda entonces devorada por la obscenidad de su propietario. En suma, la insatisfacción pulsional no conduce necesariamente a la destrucción del mundo, está en su origen y en su corrección. Fundación y corrección van juntas, pues no es una fundación inocente o divina, sino que participar en la fundación del mundo, es una corrección del lazo social basado en el miedo y la violencia. Corregir el timón de la pulsión de muerte es ser responsable del mundo. Digamos que es no hacerse el inocente. Es saber que la vida, como ya dijera el fisiólogo Bichat, es "una organización de funciones que resisten a la muerte" y que el único mundo de la certeza, aquel que no requiere corrección, es el gobernado por la pulsión de muerte.

Por eso no podemos estar de acuerdo con A. Gehlen cuando propone como única manera de librarse de lo que llama la peligrosa plasticidad pulsional, la protección de la "servidumbre voluntaria", el escondite "tras el delantal de la madre". De la vida colectiva, de esa institución que Gehlen pone en el horizonte de la salvación del hombre, somos responsables. Lleva razón Adorno, a pesar de su exceso de optimismo, al responderle que "mientras se descargue a los hombres y no se les dé responsabilidad y autodeterminación totales, su bienestar y su felicidad será pura apariencia, una apariencia que algún día estallará, y cuando estalle, tendrá consecuencias desastrosas" (citado por Antonio Aguilera en su Introducción a la *"Antropología filosófica" de A. Gehlen*).

Pues bien, por la misma razón que no hay sujeto inocente, no hay padre inocente, pues un padre es el que se hace responsable del acontecimiento del natalicio del hijo, sea el que fuere y cuando fuere, puesto que no se trata de una apropiación, sino de una aceptación. El *pater incertus* del Derecho Romano formula expresamente que padre es quien acoge, quien acepta. Por eso no cabe decir: te traigo al mundo, pero no me hago responsable del mundo. Eso es un malentendido de graves consecuencias que responde al goce de la apropiación. Un padre en el hecho mismo del rechazo del mundo se des-autoriza como padre, al pretender simplemente una perpetuación a-temporal. Pero la existencia del hijo es una existencia estrictamente singular como sujeto viviente. Como sujeto atravesado por la ley no puede anularse en ella. Ninguna posibilidad cabe entonces

de coalescencia entre padre e hijo.

Veamos por ejemplo la *Carta al padre* de Kafka. Kafka se dirige al padre. No es importante si es para repudiarlo o denunciarlo, ni siquiera que ampliemos esa denuncia a la pretensión hipócrita de una falsa asimilación por parte de una generación judía. No. Lo que es digno de consideración es el valor de síntoma que toma aquí el padre de Kafka. Un padre autoritario por la pérdida de autoridad, un padre de la crueldad por la carencia de transmisión, un padre del dominio y la ganancia por no haber aceptación radical del hijo como sujeto dividido en su contingencia temporal y pulsional. De esa manera, por medio de la escritura de esa carta, Kafka se dota de un padre en una especie de transmisión invertida: le transmite al padre no ya sólo una no coincidencia, sino el dolor de un desencuentro dramático que ha puesto en peligro la transmisión misma de la vida, pues Kafka hará de la escritura un síntoma incompatible con la mujer y la reproducción. A partir de esa inversión kafkiana quien nombra al padre ya no es el padre (autoritario y confuso), sino el hijo (lúcido e incierto).

En esa encrucijada del nacimiento y de la aceptación lo que está en juego es la responsabilidad del mundo. No cabe otra redención que la aceptación del hecho de vivir. Esa aceptación de lo no idéntico tanto en el tiempo como en el espacio, convierte al mundo no en una enseñanza o en una consigna, sino en una posibilidad donde la transmisión busca su acontecer. El "aura" de la que habló Benjamin no es otra cosa. ¿Cómo decir algo que no es palabra? Ésa es la aporía de la palabra, la de decir aquello que la funda y es ya por ello indecible. Confundir esa aporía con la discriminación significante del estructuralismo sería algo así como creer que de verdad basta la carta o el menú, como alguien dijo, en vez de la comida. Ésta es una manera de entender la sustitución significante ignorando el polo sacrificial de la comida, su repetición y su servidumbre. El rito conlleva siempre el sacrificio y el origen traumático de un decir que requiere el aura de una transformación. Así hay que entender la sustitución: no una simple sustitución significante, sino una sustitución sintomática que revela su destino pulsional, la no correspondencia entre su constancia y su meta, entre su obstinación y su impotencia.

Cómo decir que lo no idéntico es lo que convierte el acaecer del mundo en transmisión (que no en enseñanza), de manera, incluso, que cuando la doctrina cierra la transmisión y concibe el mundo como acabamiento, esa derrota de la transmisión tiene consecuencias repetidas en relación al exterminio de nuestros congéneres. Pues en efecto no habría otro modo de acabamiento del mundo que lo que luego vendría a llamarse "solución final", expresión última de la barbarie que encierra una escatología de la salvación del pueblo elegido.

Nos parece, por tanto, crucial que no se confunda transmisión con doctrina, pues la transmisión proviene de decir lo no idéntico y ese decir lo no idéntico no es un código formal, es un *ciframiento*. Por tanto, de lo que se trata fundamentalmente en la transmisión es del inconsciente. El inconsciente es el texto cifrado de un sujeto, un sujeto del trauma, un sujeto marcado por la escisión del viviente, anterior a la representación y

a la intencionalidad, ese momento estrictamente traumático del sujeto en el que no hay recursos ni instintivos ni discursivos para vivir, para tomar la vida que se inicia como espanto y desconcierto, como angustia ineludible, pues el viviente que es traído al mundo del hablante está irremediablemente extraviado. No olvidar esa verdad de la no pertenencia es preguntarse cómo cifrarla, cómo el sujeto hará de su no pertenencia su nudo con la verdad, antes o más allá de lo auténtico o lo bello. Esa inscripción de la no pertenencia es la *Urverdrängung* freudiana, la represión originaria o condición del inconsciente, pues sin esa inscripción de la no pertenencia, sin esa aceptación iniciática de la vida humana, o vida como enigma, el sujeto quedará en manos de la *muerte* o de la *intencionalidad*. La muerte como vuelta a lo inanimado, a un dato no traumático, y la intencionalidad como anterior al trauma, por lo que lo no idéntico tomará entonces para identificarse el estatuto de la persecución, como la paranoia nos esclarece.

Cuando Freud habla de lo inorgánico, ya sea como "servidumbre a lo inorgánico" o como escudo protector de los estratos más profundos del psiquismo, no hay que limitarse a entenderlo como mera metáfora fisiológica. Freud habla de una naturaleza que supone para el hombre un exceso mortal. Ese exceso mortal tiene el carácter de "inorgánico" porque no hay vida para el hombre si no hay sujeto de esa vida, sujeto viviente. La vida tiene, por tanto, condición traumática. Lo inorgánico es la vuelta al dato no traumático. La intencionalidad es procurarse un exceso de sentido anterior a la vida. Esa pretensión de anterioridad liga tal intencionalidad a la muerte. El cuerpo del esquizofrénico será fragmentado, pero no dividido, y el sentido del paranoico se substantiva hasta la inmolación en el intento de eliminar el radical sin sentido del trauma. Por exceso de pertenencia ambos quedan fuera del lazo social.

3.2. Temporalidad del inconsciente y síntoma

El inconsciente requiere esa aceptación inicial del trauma, de la no pertenencia. Esa aceptación da a la vida del sujeto un valor sintomático, no universal. El síntoma es el producto de un modo de inscribir lo traumático del encuentro concreto y singular de un hablante con lo viviente. Ese encuentro no proviene de la intencionalidad, ya que es un encuentro íntimo, fundador del límite entre lo somático y lo psíquico en la propia constitución del sujeto. El sujeto no proviene de la conciencia, sino que es previo y anterior a ella, es oriundo de la pulsión y esa verdad le nombra como hijo del trauma, del no acabamiento del ser en el pensar. Ese acabamiento supuesto que pretendiera una especie de fantasmática transubstanciación (como diría Levinas) haría pasar de una esencia óntica a otra pensante, y así se produciría una comunión de identidades que haría estéril o estúpida la existencia misma del sujeto. Esa fantástica transubstanciación en la que el psicótico se empeña para pertenecer al Otro es justamente lo que aún nos asombra, como si el refugio del discurso nos hubiera procurado una identidad ya adaptada y conforme. Sin embargo, el sujeto psicótico nos recuerda el drama del que provenimos y cuyo olvido retorna en la barbarie social, en la barbarie como lazo social.

El inconsciente es ciframiento sintomático de una pérdida de saber y de vida suficiente y natural. Es aceptación de esa pérdida. Digamos que eso da al inconsciente una dimensión histórica. Vincular tiempo y acontecer supone que la historia carece de meta o sentido que la anule. El llamado "historicismo" desconoce el acontecimiento. Por eso hablar de discontinuidad es un modo de formular el *nacträglich* freudiano, esa presencia del sujeto a partir de un hiato no psicológico o atributivo, sino hiato o escisión como acontecimiento real que da al sujeto una realidad que ninguna combinatoria significante podría apresar. La discontinuidad de la que aquí hablamos es repetición obstinada de un desgarro entre la vida y el pensamiento, que en el terreno de la sexualidad es irresuelta tensión entre la vida y la muerte. La discontinuidad de la que aquí hablamos no es entre cuerpo y alma o entre pulsión y significante, sino que es originariamente la misma escisión pulsional.

El inconsciente inscribe un tipo de temporalidad discontinua (*Nachträlichkeit*), que requiere dos tiempos para que pueda inscribirse. Pero en realidad no son dos tiempos, sino que la temporalidad discontinua es una temporalidad en la que la no coincidencia entre el momento del acontecer y su inscripción es instante del acontecer mismo del sujeto. Por eso cuando Freud dice que en el inconsciente no hay tiempo (*zeitlos*), debemos entender que se refiere al tiempo lineal que es incompatible con el inconsciente y el retorno de lo reprimido. Si de verdad no hubiera temporalidad alguna en el inconsciente, tendríamos que congraciarnos con los arquetipos de Jung, a fin de poder pensar un inconsciente colectivo y eterno, intemporal, sólo espacial y por tanto inmutable. El arquetipo junguiano sólo admite el terror, el rostro inmutable de Otro previo, amo de la secreta intencionalidad del mundo. He aquí un inconsciente metafísico incompatible con el sujeto y el síntoma.

Lacan utilizó la expresión *pulsación temporal* para referirse a un tipo de temporalidad que sería marca de la presencia de la pulsión en el inconsciente. Un sujeto marcado es un sujeto sintomático, está marcado, pero el síntoma no ontologiza al sujeto, lo limita, lo concreta y lo enuncia en la tarea ética de desbrozar el acceso al otro. El inconsciente no es metafísico, es ético.

Podemos pensar también el modo de inscripción del inconsciente en la historia. Aludimos antes a la *Carta al padre* de Kafka. Kafka no es sólo contemporáneo de Freud, sino que ambos radican en un momento preciso y concreto de quiebra de la tradición judía, sea por el rechazo (Kafka) o por el amor (Freud). El Padre de la tradición judía ha quedado varado en la sequedad de un texto que no esclarece el vivir. Si Kafka elige la escritura como tormento, Freud descubre otro texto, un texto inédito, enigmático y singular: el inconsciente. En ese texto el ciframiento mismo es una interpretación creadora de mundo, por cuanto es la aceptación del acontecer y regulación de la vida pulsional que requiere la aporía de que sólo en cuanto que esa vida está desprotegida y está en falta de completamiento, puede tomar el horizonte del otro como motor o causa del deseo y no lugar del exterminio. Ese lugar del otro carece entonces de coincidencia sustantiva, de homogeneidad discursiva. El síntoma que es el sujeto como producto no es más que el modo de ese ciframiento en el que el otro posee la oquedad del sin-sentido. Su ausencia, su falta misma dará sentido a un deseo de presencia, de encuentro retardado y siempre, en todo caso, imprevisto. La Intencionalidad pretende reunir al otro con el sentido. Ése es el reiterado riesgo del sentido: su transformación paranoica.

El inconsciente es también el resultado de la caída del Libro o del texto sagrado. El dominio del Libro o texto sagrado constituía ya de por sí un dominio de la vida pulsional, un encuadramiento simbólico en el que la intrincación pulsional venía gobernada por una regulación social. Al quebrarse esa unidad entre saber y sentido que supone siempre ese Otro previo al mundo y, al final, único responsable a la vez que inocente del mundo, al quebrarse esa reunión, el saber no será ya el dominio del sentido y el sentido no tendrá otra condición que el deseo mismo, tal como por ejemplo se dice: qué sentido tiene eso para usted o qué sentido tiene la vida, etc. El saber no rescata el sentido. El saber del inconsciente no recupera sentido, sino que es un singular ciframiento (que no código) por el que el sujeto existe como posibilidad de no olvidar su condición traumática. La vida pende de un hilo. Eso no se refiere a que sea efímera, sino a la fragilidad del deseo y del amor ante la potencia de la pulsión de muerte, de la aniquilación como respuesta definitivamente cierta. El inconsciente queda como versión y cifra de la vida en su condición sexual y sintomática. Aquello que es sustituible es, sin embargo, lo más singular, es decir, existe como condición acaecida, que no substantiva. Nadie es insustituible, oímos decir, y es tan cierto como falso, pues así es lo contingente, el acaecer de una posibilidad, el síntoma. Acaecida tal posibilidad queda el sujeto determinado. Que esa determinación no tenga, sin embargo, el estatuto de certeza irreversible es el respiradero del sujeto. La ciencia, por ejemplo, se rige por la certeza, se transforma inmediatamente en proliferación técnica de la muerte, aunque sea bajo el manto de la supervivencia orgánica.

Para la ciencia, el padre es simplemente un espermatozoide. El padre del que aquí hablamos, el padre del síntoma, no es un espermatozoide ni tampoco la representación visible del creador del mundo, sino una versión sintomática de un modo o manera de vivir, del hecho de vivir, y que se llama padre por la transmisión de la vida y del deseo del que provino. Esa transmisión no será ya inocente, hasta el punto de que padre e inocencia son incompatibles. Padre ha pasado a constituirse en una decisión y la mujer ha tomado como el padre estatuto sintomático. La decisión supone que ese no acabamiento que es el síntoma requiere que nunca el enigma deje de tejer la pregunta por el otro (por el saber y el amor). El inconsciente nos testimonia como sujetos vivientes. El padre es una ley que se transmuta en síntoma y su testimonio o transmisión nos guarda de la derrota de la muerte del deseo.

Padre, síntoma e inconsciente forman así el hilo mismo de la vida de un sujeto. Un hilo frágil, sin duda.

Freud relata el sueño que tiene un padre, el cual agotado se queda dormido ante el cadáver de su hijo. En el sueño, un fuego quema la habitación donde el hijo yace. El hijo se dirige al padre: "Padre, ¿no ves que estoy ardiendo?". Esa invocación despierta al desolado padre que descubre al despertar que, en efecto, un cirio ha caído y acaba de prender el lecho donde yace el hijo muerto. Sueño traumático, sin duda, puesto que entre el dormir y el despertar no deja resquicio a la ignorancia. Sin la ignorancia no podríamos vivir. Sin el olvido, decía Nietzsche, no habría lugar para el viviente. ¿Es lo mismo olvido que ignorancia?

Es llamativo el comentario que hace Lacan en su Seminario XI (*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*) a ese famoso sueño freudiano: "Nadie puede saber qué es la muerte de un niño sino el padre en tanto que padre, es decir, ningún ser consciente". Deslumbrante afirmación que liga padre e inconsciente. Es cierto que para Freud ese vínculo está en el comienzo de su descubrimiento del inconsciente y de la clínica del síntoma. El padre rige como figura "pantocrática" el universo de la cultura y la constitutiva ambivalencia del síntoma. Hay una relación estructural entre ambas presencias del padre. Por un lado, la "obediencia retroactiva", es decir, la ley que el padre muerto encarna en la variedad de sus figuras de autoridad que regula la vida del hombre desprotegido de un vínculo natural que le augure un lugar en el cosmos de la única manera conocida: por vía de la ley y la institución que crea el vínculo social. Por otro lado, el padre es también figura o modelo de un modo de cifrar la palabra y el goce pulsional, un modo de cifrar la vida sexual.

Cuando Foucault afirma que el psicoanálisis freudiano significa la persistencia de la ley en la sexualidad, contrapone explícitamente el psicoanálisis y su condición no fascista a un campo político regido por una normativa disciplinaria de los cuerpos y que reduce la sexualidad a esa confusa y torpe disciplina corporal. Esa afirmación de Foucault ilumina la tensión entre forma de ley y vida allí donde se produce: la sexuación humana. Las normativas disciplinarias, normalmente bajo la égida del consumo, carecen de la experiencia de dicha sexuación. El sujeto viviente es sujeto sexuado. El amor, es cierto,

no se confunde con la sexualidad, sobre todo no es el nombre de esa confusión originaria entre sexo y agresividad, que Freud situara, en sus últimos escritos, como primera respuesta a la catástrofe traumática. El amor no es necesariamente el nombre de esa confusión. El amor se cultiva en los campos del deseo, de esa sexualidad para la que el deseo desbroza el camino hacia los otros.

El falo, en consecuencia, no es ni siquiera un órgano, es una cifra cuyo órgano es la libido. Precaria cifra, sin duda, para el deseo del hombre a quien no le queda más que la palabra para la vida, para el amor y para el encuentro. Palabra que es un decir que no representa una consistencia óntica, sino que como metáfora misma del sujeto porta lo que Benjamin llamó el "aura" de contar lo que no sería ni más ni menos que su origen traumático, la experiencia de lo no idéntico que inaugura al sujeto mismo.

Sólo así sería acertado hablar de metáfora paterna o metáfora del sujeto o metáfora fálica, porque en realidad atañe o señala un signo de ciframiento que siendo singular da, sin embargo, al sujeto una condición estructural que la clínica psicoanalítica conoce como neurosis frente a psicosis. Ciframiento no es código o ley, por eso está al albur de la contingencia, pero por ello mismo es una decisión o, si se prefiere, una aceptación de esa condición metafórica como trama que recoge como la redes lanzadas a lo indecible, pero en todo caso lanzadas, recoge en sus mallas las huellas no veladas, y por ello insoportables, con que la experiencia traumática o palabra enmudecida marcó o selló la existencia de un sujeto.

3.3. La psicosis o el rechazo del inconsciente

Sin embargo cabe pensar en una no aceptación de esa división constitutiva del hombre. Esa no aceptación sería tan iniciática como la aceptación o *Bejahung*, como la llama Freud, que hace del sujeto una posibilidad de inconsciente a causa de su condición sexual y metafórica. Desde esta perspectiva, una metáfora no es un saber débil o primario, es por el contrario la palabra que puede decir en su propio estatuto de sustitución la verdad de un sujeto, pues al ser una sustitución no reversible, el sujeto es entonces su propia huella.

Esa no aceptación puede llamarse rechazo del inconsciente, porque no acepta las reglas del juego. En primer lugar no acepta que todo humano que viene al mundo es hijo y sexuado. Esa división sexuada entre vida y palabra es lo que abre a la posibilidad de inconsciente, siendo que el inconsciente cifra en definitiva un saber de su finitud sexuada y de ese límite constituyente entre lo somático y lo psíquico, por donde ha de regirse la satisfacción pulsional, si no toma la trocha de la muerte, sea por el camino de la agresividad o de la depresión, de la que luego hablaremos.

Esa no aceptación o rechazo del inconsciente es también un rechazo del olvido. No quiere olvidar ese momento inaugural del sujeto con ninguna artimaña fantasmática. Esa no aceptación o rechazo del inconsciente y de su inscripción sexual toma como engaño el olvido que conlleva la represión, olvido que es en realidad consentimiento a un límite que permite vivir y no quiere, en consecuencia, otra historia que aquella que está siempre presente para un sujeto, el psicótico, así devenido único, expuesto a un comienzo causal anterior al trauma, siempre anterior y por tanto infinito.

Por esa razón, esa no aceptación o rechazo del inconsciente encierra una curiosa paradoja. Rechaza un saber tan singular y limitado que hace de un sujeto un enigma y una determinación singular de la trama de su vida, vida irreemplazable entonces por ninguna figura del Otro, sea el destino mismo. Ese saber singular es un saber de la sustitución, pero insustituible en su singularidad. Por insustituible e irreemplazable, es de entera responsabilidad del sujeto. Pues bien, el rechazo de ese saber, el rechazo del inconsciente no tiene como razón de ser la ignorancia, pues el sujeto psicótico va a pelear con ese Otro anterior e infinito hasta su inapelable derrota final; esa derrota es cansancio último, mutismo de quien finalmente ha sido derrotado en su empeño por una Intencionalidad que cubriera esa brecha que inaugura la subjetividad y que no se conforma con un vínculo social como lugar de un *plus* a raíz de la pérdida originaria, del desamparo con el que viene a una vida "biológicamente desesperada", a saber, un viviente biológico empujado y a la vez desorientado respecto a su satisfacción pulsional y conminado a saber y teniendo como condición de ese saber su finitud o quizá su ignorancia, en todo caso el sinsentido.

He aquí entonces la paradoja del psicótico: rechaza el saber de su singularidad para dar cuenta de un comienzo causal anterior y así infinito, con lo que el rechazo del inconsciente puede que tenga el fulgor de la lucidez de quien no abandona el campo de

batalla, el origen del trauma, pero cae en la ignorancia de quien cree que ese origen anterior le va a dotar de un cuerpo y de un saber bien localizado en la genealogía del mundo. Cambiar la historia por la genealogía o la temporalidad por la infinitud o la castración por el cuerpo a-sexuado no consigue impedir que el sujeto se vuelva a encontrar con el silencio del vacío de significación y la mortífera presencia del cuerpo ante sí mismo.

Las dos maniobras del sujeto psicótico son la certeza y su lugar de excepción. La certeza se instala desde el momento en que el trauma se ve trasladado a un orden de Intencionalidad anterior a su acontecer. El lugar de excepción atañe al saber: el sujeto psicótico sabe lo que la mayoría del resto de los mortales ignora, a no ser quienes participan en una conspiración necesaria para dar consistencia a ese lugar de excepción. Schreber nos lo enseñó en sus *Memorias*, pero son tantos los sujetos psicóticos que pueden atestiguar de su lugar de excepción que incluso en el caso de que ellos hubieran sido excluidos de un saber sobre cómo funciona la maquinaria del mundo, ese saber, aunque sustraído, no es por ello menos cierto, certeza de un saber tan ligado al poder que ese lugar de excepción es a su vez secreto de un poder sobre el mecanismo de las cosas, de las relaciones ciertas y firmes entre los hombres y donde el estatuto mismo de la mujer está inmerso en el secreto del cuerpo.

Lo que Lacan llamó "empuje a la mujer" en el psicótico es en realidad empuje al cuerpo, empuje que arrasa con la diferencia sexual. El lugar de excepción del psicótico está en relación al saber y al cuerpo. No se trata del saber edípico que cojea de su finitud y del enigma (o deseo) de la sexualidad, sino que es un saber que posee junto a la certeza de la muerte, esa otra certeza que proviene de la vigilia pulsional, de ese real hecho cuerpo que no se olvida, no pudiéndose así integrar en la genealogía de la filiación ni en la diferencia sexual. El padre de esa diferencia ni existe ni cuenta para el psicótico, pues no fue inscrito como tal. El empeño del psicótico es justamente anular esa diferencia sexual, la brecha de la diferencia sexual. Que eso se formule como "empuje a la mujer" puede impedir entender que lo que en realidad está en juego es el ansia de fusión sexual. Quizá sea esa la razón por la cual Freud atribuya al narcisismo la particularidad de la psicosis. Sin la aceptación de la inicial carencia, sin esa vacilación interpretativa, la afirmación no tendrá para el psicótico el carácter de una contingencia pendiente, sino la certeza del "eterno retorno" donde acto y destino se reúnen en el instante de una repetición sin fin.

3.4. El olvido del cuerpo

El final de *Ecce homo* ("Por qué soy un destino") reclama una constancia fisiológica del cuerpo que contrapone al proyecto religioso de la "salvación del alma". El saber es olvido del cuerpo y por eso se convierte en moral, en "deber" o "santidad", en "defensa de la enfermedad", pues ponerse a pensar es ponerse enfermo y ponerse a mandar es aún peor ya que es ponerse a matar.

Pero su airada lucidez revela que el olvido del cuerpo, sin el que la vida se estanca, "chupa la sangre a la vida misma", cuando se propone como Verdad o Dios, en definitiva, como "falta de naturaleza". Esa "falta de naturaleza" se convierte en "antinaturaleza" con el radicalismo teológico o lingüístico, donde el Ser es la revelación de la Verdad en el Verbo o Logos. Sin embargo, esa "falta de naturaleza" no es "antinaturaleza" cuando el olvido del cuerpo "no es quedar seducido por lo nocivo", sino búsqueda de una inclusión, demanda de hospitalidad en el cuerpo del otro, si es que la violencia teológica no volviera a tomar ese cuerpo como pertenencia vampírica. Para estar "ligado al todo", como Nieztsche pretende, hay que estar excluido del todo. El hombre de la *dècadence* es el hombre. No hay otro. Por eso nos sentimos tan próximos a Nieztsche cuando dice, en ese mismo texto, "la nausea por el hombre es mi peligro…", pues esa nausea brota del venenoso aliento de la "difamación del mundo" (p. 129).

Difamamos al mundo cada vez que confundimos el deseo con la acumulación o el olvido del cuerpo con la "salvación del alma". El olvido del cuerpo es su huella inconsciente, pérdida que impulsa el rapto del deseo.

Si es cierto, como algún comentarista de Kafka ha señalado, que el olvido es lo que nos colectiviza, podríamos precisar ese olvido como olvido del cuerpo. El no-olvido del cuerpo pronto o tarde conduce al mutismo fisiológico o al griterío glotón de una presencia ciega, opaca.

Que el empuje al cuerpo tome en Schreber (y en otros sujetos psicóticos) la figura de "empuje a la mujer" no carece de interés. La mujer siempre figuró en nuestra cultura como irreductible espacio corporal. ¿Es algo más que un cuerpo?, se preguntó algún teólogo. Son tantos los hombres que alucinan el cuerpo de una mujer que lleva a preguntarse si esa relación cuerpo-mujer es ineludible. El propio Freud habla del masoquismo femenino como estructural, y para Lacan si bien una mujer puede ser un síntoma para un hombre, no cabría la inversa. Entodo caso, verificamos, por ejemplo, que una neurosis obsesiva en una mujer tiene una particularidad por su condición de mujer. La estructura clínica no borra la condición sexuada del cuerpo y esa condición sexuada tiene su soporte en la anatomía. Pero la anatomía no es sólo su soporte, sino que la propia inscripción psíquica del sexo, se ve afectada por una anatomía con la que, por lo demás, no admite coincidencia. El que la neurosis obsesiva en la mujer favorezca la melancolización del sujeto, no es ajeno a este asunto de la diferencia anatómica de los sexos.

Por otro lado, la pregunta por la mujer sigue siendo un problema clínico de

envergadura primordial que hay que volver a abordar sobre todo en lo que a la clínica de la histeria se refiere. ¿Por qué se habría de mantener la pareja histérica-amo en vez de la pareja-síntoma?, ¿o es que no hay padre del síntoma para la mujer?

Atenea, hija de Zeus, nace de su cuerpo, de la hendidura abierta en su cráneo por el hacha de Hefesto. Atenea armada se despoja de todos sus emblemas y acude al lago Tritón para renovar su virginidad, alejándose de la intimidad del cuerpo del padre. Por esa razón Atenea será entre todos los dioses del Olimpo la única virgen. Nacer del cuerpo del padre la obliga a la virginidad. Esa virginidad será el síntoma de Atenea.

San Agustín atribuye el nombre de la ciudad, Atenas, a una rebelión de las mujeres contra Neptuno. Como castigo ninguna mujer podrá poner su nombre al hijo. De esta manera se renueva la condición "pecaminosa" de la mujer, encubriendo su alteridad sexual con el velo del castigo o la renuncia. Versión histérica de Atenea, cuya virginidad será vista entonces como reto contra el Amo, que el mismo reto convierte en dependencia absoluta.

Ya se la tome como la nutricia Demeter o la retadora Atenea, colocar a la mujer entre el anonimato fálico o la anulación masoquista es lo mismo que renegar de esa diferencia sexual que convirtió el Olimpo en una correría y que hace del sexo no un atributo, sino el ineludible existir de cada uno.

Fenómenos clínicos tan habitualmente femeninos como la bulimia o la anorexia verifican esa hipoteca de la mujer con su cuerpo, que no encuentra el nombre de una demanda posible, aquella que cifra el inconsciente. El olvido del cuerpo que cifra el inconsciente es la condición del deseo sexual, la búsqueda del *otro cuerpo*, ya se llame libido de objeto, movilidad o desplazamiento libidinal, etc. De modo y manera que ese deseo y su satisfacción sustitutiva anudan el síntoma a su origen pulsional a través de la trama del inconsciente.

El olvido del cuerpo es entonces condición indispensable del lazo social. Por eso volvemos a comprobar lo acertado de aquella concepción lacaniana de la psicosis que la entiende como ese lugar del sujeto fuera del lazo social. Ese fuera del lazo social es el rechazo mismo del inconsciente, puesto que el inconsciente sabe que el límite pulsional es absoluto y que cada sujeto ha de entenderse con él.

Ahora bien, si consideramos al padre, a partir del Derecho Romano, como fundador, ("auctor") de la ley (la "patria" es el conjunto de las leyes y costumbres ciudadanas), es decir, como articulación simbólica del orden social, a raíz de ahí podemos preguntarnos desde la clínica qué es un padre. Respondemos: *un padre es el olvido del cuerpo*. Cada vez que el cuerpo del padre se hace presente en su mera corporeidad, el sujeto responde con la angustia de su propia fragmentación orgánica (ya tome la vertiente del masoquismo o la del empuje al cuerpo) que impide la posibilidad del deseo. Atenea busca ese olvido con su virginidad, enarbolando la égida de su renuncia. Su madre, Metis, fue devorada por Zeus, su padre, por temor a que un hijo lo desposeyera. Sería entonces figura de un padre omnipresente, que convierte la ignorancia de su muerte en voluntad de

exterminio.

La madre, en la medida en que su protagonismo no tiene nombre, da cobijo a los deseos de muerte o destrucción. Su cuerpo queda adherido al hijo impotente para encaminarse a una alianza que nadie puede hacer en su lugar. En esa alianza el tiempo no sería el recorrido de la Venganza, sino las huellas dejadas en el camino de una vida singular y limitada, que no se engaña con la inmortalidad, uno de cuyos nombres griegos era "engañosa necesidad". La madre es, de por sí, olvido del nombre. Que haya figurado como nombre de mujer la incluye en el tiempo de Eros. Ésa es la posibilidad de un hijo, de un sujeto viviente, lejos de la imagen cristiana de la "la Pietá".

Hablar de la diferencia sexual es entrar en el malentendido, pues dicha diferencia no se resuelve con la especularidad de una oposición invertida, ya sea del orden del tener o del ser. Ese malentendido es aún mayor cuando se intenta localizar esa diferencia en el seno de los padres, en la diferencia padre/madre. No mientes a mi madre, solía ser una desesperada amenaza entre los niños españoles no hace aún demasiado tiempo. Pero sí, hay que mentarlos a partir del inevitable malentendido y sin pretender eliminar ese inevitable malentendido.

Viene esto al caso de lo que decimos del padre como olvido del cuerpo y de la madre como olvido del nombre. Empecemos por señalar que hablar en estos términos requiere la aceptación de la diferencia sexual, que es lo mismo que decir que se requiere la aceptación del inconsciente y no su rechazo. No estamos, en consecuencia, en el terreno de la psicosis.

Pues bien, una vez aceptada la diferencia sexual (conforme a ese tipo de aceptación del que venimos hablando y que compromete el existir mismo del sujeto del síntoma) se inscribe de manera particular y específica como padre o como madre. La inscripción del padre, donador de la ley de la hospitalidad, es el olvido del cuerpo, tal como la historia de Atenea (*a contrario*) nos ilustra. La madre se inscribe como cuerpo. La diferencia sexual es, en el fondo, la diferencia que corresponde a la escisión pulsional, pero que al inscribirse en el inconsciente el padre es la huella que abre la pregunta por la ley y el sentido y madre es la imborrable huella del cuerpo, de manera que ninguna posibilidad sexual puede desconocer su origen incestuoso.

Sin palabra, sea porque falten o porque sobren (de ambas maneras se dice), el sexo es el empuje irrefrenable del cuerpo hacia la disolución del sujeto; es también, sin embargo, el reinicio de la insatisfacción que reinstaura el enigma del sujeto. La sexualidad es el olvido del olvido del cuerpo. Sus raíces son ineludiblemente incestuosas, razón por la cual el niño va a construir sus "teorías" en torno al núcleo del fantasma originario: el fantasma sado-masoquista. Todas las diversas proclamas "anticulturales" que se hacen a lo largo de la historia, intuyen, por un lado, el terreno de cultivo del pensamiento (ese núcleo sado-masoquista del incesto), pero, por otro, no hacen más que reproducirlo con su protesta.

Cómo separar el sexo del daño o la destrucción, cómo hacer compatible sexo y

amor, cómo pensar una sexualidad no enteramente gobernada por ese núcleo sado-masoquista, etc., son las preguntas del último Freud.

No hay vida sin separación, sin distancia. Los deseos de muerte, la rivalidad fratricida, la adhesión pegajosa a las palabras del Otro, la idealización y degradación del goce de los otros, la envidia histérica o la pesadez obsesiva son distintas formas de la presencia del incesto en la vida de los hombres. El duelo, como luego veremos, esa elaboración de la pérdida constituyente del sujeto, es la manera de inscribir lo que los antropólogos han llamado "ley de prohibición del incesto". Por eso el duelo es un trabajo esencial de la experiencia psicoanalítica. La separación es una pérdida, pero es el espacio de la libertad y, en consecuencia, del amor. Contra lo que pudiera parecer, el amor no equivale de por sí a ignorancia. Como ignorancia el amor es simple dependencia y, sobre todo, destrucción, ya sea agresiva o mero automatismo. Pero el amor que no ignora al otro conoce su origen incestuoso y su dimensión destructiva. Por ese saber puede preservar en el amado su condición de viviente. Por la misma razón, la imagen no es sólo o simple engaño, pues la mirada recorta y, con ello, causa la vida del deseo.

3.5. Bichat o la vida como escisión

El anatomopatólogo y, sobre todo, fisiólogo Bichat se detiene en sus *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* en la división que encuentra entre "l,animal existant au dedans" y "l,animal vivant au dehors". Bichat parte de la "división general de la vida en animal y orgánica". Esa división preside la vida del hombre. La primera, la vida orgánica, corresponde al animal "exitant au dedans", "existe únicamente dentro de sí mismo y no mantiene con lo que le rodea más relaciones que la nutrición: nace, crece y muere, clavado en el suelo que lo recibiera en germen" (p. 91). La otra vida, la del animal "vivant au dehors", se caracteriza porque a "la vida interna, de la que disfruta sumamente, añade una vida externa de numerosas relaciones entre él y los objetos inmediatos; asocia su existencia a la de otros seres, se aleja de ellos o se acerca, según sus temores o necesidades. . ." (ib.) Las funciones son, por tanto, diferentes, "unas se componen de una sucesión habitual de asimilaciones y excreciones y gracias a ellas el animal transforma sin cesar en sustancia propia las moléculas de los cuerpos inmediatos y se deshace luego de esas moléculas cuando se le han vuelto heterogéneas" (pp. 91-92). Estas funciones responden a una característica de la vida orgánica que consiste en la continuidad, expulsando lo heterogéneo. El otro animal, el de la vida "au dehors", se rige por la discontinuidad o "intermitencia", como la llama Bichat, "es habitante del mundo y no, como el vegetal, del sitio donde nació, siente y percibe lo que le rodea, refleja sus sensaciones. . . puede comunicar por la palabra sus deseos y sus temores, sus placeres y sus pesares." (p. 92).

Esta división, esta escisión o no coincidencia entre vida orgánica y vida animal, está desde el principio presente en la vida del hombre. Pero tiene la particularidad de que la vida orgánica es anterior y habitualmente, si se trata de la muerte natural, perdura más que la vida animal. En el anciano, por ejemplo, dice Bichat, vemos cómo "va muriéndose poco a poco; sus funciones externas acaban una tras otra; todos sus sentidos se van cerrando sucesivamente. . . la vista se oscurece, se turba, y deja finalmente de transmitir la imagen de los objetos. . . los sonidos hieren primero confusamente el oído que pronto se insensibiliza por completo. . ." (p. 218). Por último, dirá, el propio sentir queda embotado. "A este respecto, el estado del animal que va a ser víctima de la muerte natural se asemeja al estado en que se encontraba en el vientre materno y hasta al del vegetal, que sólo vive interiormente, y para quien la naturaleza entera guarda silencio" (p. 221). ¿Por qué, se pregunta, esa "desproporción en su duración comparada con la vida orgánica que funciona de manera continua"? "¿Por qué no se da una proporción exacta entre ambos modos de terminación?" "No puedo resolver enteramente esta cuestión", concluye (pp. 221-222). En otro momento dirá que el verdadero sufrimiento ante la idea de la muerte procede precisamente de esa desconexión, en concreto del hecho de que la vida orgánica perdure como testimonio insoportable de la desaparición de la vida del hombre. Dicho de otro modo, el sufrimiento, la angustia misma, es verse reducido al cuerpo, aislado en el cuerpo.

Esa no coincidencia entre organismo y sujeto, esa escisión espacial y esa escansión

temporal es lo que liga la vida libidinal al inconsciente. El inconsciente es el ciframiento o saber de esa escisión y de esa escansión. Pero no se trata de un saber codificado o legislado, por eso hablamos de ciframiento. Un padre como olvido del cuerpo regula esa escisión entre organismo y sujeto. Lo regula no como legislador sino como referencia o testimonio, figura misma de una separación. No es, como en su restauración religiosa, la recomposición de la unidad o una supuesta reparación del trauma, sino esa separación misma como condición de la ley. La ley del incesto es una formulación social de esa separación o causación del sujeto. Causación traumática hemos dicho, pero a su vez límite que no admite comienzo causal previo. El empeño psicótico en lo contrario le llevará a una interminable (y finalmente inútil) tarea de convertir el cuerpo en estado valetudinario del cosmos o del mundo. Cabría decir que el cuerpo psicótico posee el poder del cuerpo orgánico, *vivant au dedans*, pero a su vez la desesperación de los órganos embotados, como diría Bichat, casi desvitalizados, buscando tozudamente una conexión con la fuente inmortal o perenne de la vida, ya precisamente por eterna inhumana y como inhumana desnutrida del deseo de otro y del Otro, de la vida de la relación y del enigma sin certeza inaugural. La certeza psicótica revela de dónde es oriunda toda certeza: de la pulsión de muerte.

3.6. De la fragilidad del inconsciente

Ese empeño psicótico o rechazo del inconsciente no debe confundirse con la fragilidad del inconsciente, empezando en primer lugar por la fragilidad de un inconsciente debilitado por una presencia corporal que no se despega o no toma la medida de una distancia del trauma para hacer posible su *reinscripción*, según el término freudiano, o su ciframiento, tanto en el recuerdo encubridor como, sobre todo, en el síntoma en cuanto retorno y cifra de la subjetividad, una subjetividad que ya nunca hay que confundir con la consciencia. Sin esa distancia o ciframiento, la cercanía del cuerpo al traumatismo lo deja tan debilitado que ese cuerpo va a sufrir el trastorno de una fijación traumática ciega que el inconsciente como olvido del cuerpo no consigue desplazar o sintomatizar. El cuerpo desabonado del inconsciente no es tanto un síntoma, como un destino. No es que guarde el secreto de lo no decible, es que ha quedado mudo o abandonado ("para quien la naturaleza entera guarda silencio", que como vimos era una de las formulaciones de Bichat al hablar de la vida reducida a lo orgánico), dislocado de esa tensión entre lo decible y lo no decible, entre cuerpo e inconsciente o entre huella mnémica (memoria) y recuerdo (encubridor).

Contraponer síntoma a destino requiere una precisión. En "Ecce homo" el destino está tan presente como recorrido de la existencia, que nos recuerda, aunque parezca paradójico, la *Bildungsroman*, la novela que es el recorrido mismo de la vida de alguien. Para Nieztsche esa "formación" es la forja del destino o cómo pensar el destino ante el dilema epistémico de pensar lo que siendo lo más íntimo requiere la exterioridad del sujeto del pensamiento. Pero el sujeto del síntoma está dividido en su propia determinación. Esa determinación está cifrada, es una tarea, no es un caos. Eso conlleva en el hombre la pregunta por el saber. Que ese saber no esté regido por el *regressus ad infinitum* lo hace afirmativo y pulsional, no enemigo de la vida. Es más, la anulación de esa pregunta, la fragilidad del inconsciente, no sólo convierte al hombre en perezoso y un poco idiota, sino que lo empuja a la destrucción del otro como único recurso de la "vida", de esa manera domesticada y hostigada.

Sin embargo renunciar a ese saber se ha terminado convirtiendo en exigencia de un lazo social que por conocer su carácter ilusorio ha renunciado a la tarea que conlleva ese sin-fundamento. Precisamente a la hora de su responsabilidad el hombre le ha dado la espalda. La teología moderna abandonó su dimensión trágica para construir un artificio, un "ready made", de mesianismo publicitario. La vuelta de la religión será entonces fundamentalista.

Pues bien, esa indefensión, que reduplica la originaria *Hilflosigkeit* del hombre en su inauguración pulsional, proviene de la falta de respuesta simbólica, sea de un saber de esa misma indefensión que anuda sin anularla la relación entre trauma e inconsciente. La memoria inconsciente es ese saber. Pues bien, esa relación es una respuesta constitutiva del sujeto. Esa respuesta es el sujeto mismo, su "posición excéntrica", por utilizar la formulación de Helmut Plessner.

Pero en la clínica hemos podido comprobar que la reducción corporal, el no olvido del cuerpo, deja a los sujetos sin ámbito de respuesta, es decir, sin capacidad de responsabilidad. Esa esterilización del inconsciente aparece a veces en un marco en el que el acontecer traumático encontró la propuesta del anonimato del consumo, pero no la hospitalidad de una ley que conoce su condición sintomática. Esa falta de hospitalidad la encarna ese padre sin responsabilidad, que demanda como hijo a su propio hijo, si es que, entonces, pudiera llamarse padre a quien se propone como inocente, a quien nada tiene que decir si no es responsable del mundo. El padre del inconsciente (donde padre e inconsciente se reúnen) es, por el contrario, el padre que responde como responsable del mundo.

Si no es así, si ninguna figura de la responsabilidad enhebró la trama inconsciente del sujeto, ese sujeto quedó ignorante, al borde del espanto, pasmado ante la visión, el ruido y el olor de los cuerpos, ese cuerpo que ya no será testimonio de un padre, sino oscuro sufrimiento, obsceno deambular o torpe arbitrariedad. Cuando alguien nos dice del padre que no dijo nada o que no estaba allí, no siempre es una queja o una denuncia. No siempre lo es, en todo caso cuando lo es, es más bien en el intento de localizarle como lugar de la palabra (que no dijo). Pero antes de ser denuncia o cuando aún no es denuncia, es como un grito mudo o demanda no articulada o espanto ante el vacío no tanto de significación (en ningún caso de significación doctrinaria), sino de la palabra como hecho de respuesta, como hecho de lazo social. Un "padre" inocente, sin respuesta, no es un mero silencio, es el reverso de un padre, la obscenidad de su opaca presencia corporal. Esa obscenidad puede tomar incluso la versión de los cuidados corporales como un intento tenaz de precaución.

La medicina preventiva, por ejemplo, ha crecido en el humus de un padre que lejos de mostrarse como responsable del mundo se establece como cuidador frente al mundo, pretendiendo así que su retoño no quede contaminado con la vida *au dehors*. Así como Bichat reducía la vida orgánica al estadio último de la extinción de la vida, ahora esa vida protegida y aislada, ese culto al cuerpo pareciera pretenderse como la única vida con la que cuenta un sujeto esterilizado de inconsciente y a merced de la inmediatez traumática, ya sea como paso al acto o como debilidad mental.

(Por ejemplo: la revista "El paseante" dedica un número especial al cuerpo: bellas fotografías, papel exquisito, maquetación sublime, el conjunto deviene un fetiche. El cuerpo inerte, desvitalizado, desprovisto de la experiencia del deseo. El fetiche estético, como la joven modelo que surca inexistente nuestras pasarelas, es un trozo de cuerpo, un fragmento inerte, que desconoce el pulso de la escritura del inconsciente que cruza su piel y sus venas. Esa revista, "El paseante", es, de tan bella, ilegible, a pesar de que por alguna extraña razón incluya los más bellos textos, de Walter Benjamin y Elias Canetti, sobre Robert Walser, alguien que hizo de una escritura ritmo del silencio del cuerpo.)

Pero no sólo eso. Tomemos, por ejemplo, el caso de la anorexia. Un sujeto, habitualmente mujer, se priva alucinatoriamente de cuerpo como consecuencia del silencio inerte del inconsciente. Ninguna figura de los otros aparece en ella desligada del

cuerpo. Su no olvido del cuerpo la empuja hacia una privación sin fisura, indolora entonces. Tan confundido está el cuerpo con el organismo que su separación conduce a la muerte o quizá es que la muerte es la inocencia de esa confusión. Es la anorexia histérica. En la anorexia esquizofrénica el cuerpo queda engullido en el universo de la inmortalidad. En ese espacio circular de la inmortalidad, los otros no existen. Quizá ésa sea la madriguera a la que se refieren las últimas palabras que conocemos de Nieztsche. Estando en la clínica de Jena sustrae un lápiz y un papel a su madre. Ésta se lo reprocha y Nieztsche responde: "Ahora tengo algo que hacer cuando me oculto en mi madriguera".

3.7. El padre y la ley de la hospitalidad

Si el límite entre lo somático y lo psíquico (definición freudiana de la pulsión) no se inscribe en el cuerpo, éste vagará entonces entre la angustia y el exceso orgánico. Para su inscripción, lo traumático debe encontrar su hospitalidad en el hombre. Los filólogos se han preguntado acerca de la presencia del *hostis* en el origen de la hospitalidad. La posible contradicción entre *hostis/hospes* se desvanece al descubrir que "hostis" no es tanto el enemigo como lo extranjero, sea "elextranjero en tanto que se le reconocen los mismos derechos que a los ciudadanos romanos", a diferencia del *peregrinus*, o sea directamente el *xenos* griego. *Xenos* es el recibido, el huésped, y *xenodókhos* o también *philóxenos*, el que recibe, el anfitrión. Quien recibía era el rey o el padre. La hospitalidad es un valor tan fundamental que lo podemos asociar a la ley de prohibición del incesto, a la separación que es la vida del hombre. La vida del hombre, su condición, es la de *xenos*, extranjero y extraviado de la naturaleza.

Al extranjero que viene al mundo, ¿quién le dará hospitalidad? Ese extranjero es el sujeto mismo. Alguien debe darle la hospitalidad, marcar, inscribir su ingreso en el mundo de los hombres. El trauma es el acontecer del extravío o extranjería. Alguien deberá decirle: esa marca que llevas es la del hombre. Ese alguien ha sido la figura del padre. "Frente a *mater*, dice el vocabulario de Benveniste, *pater* no designa al padre físico." El padre físico es *incertus*, establece el Derecho Romano. No se trata de la prueba del ADN, sino que en esa incertidumbre se reconocen los hombres que han de caminar, cojeando como Edipo, a la búsqueda de su causa. No hay código genético para la paternidad. Un padre no es el amo del hijo. La paternidad se juega en el encuentro, no se concibe sin su experiencia.

Parece fácil comprender que en su uso mitológico ese padre termine convirtiéndose en el "cielo protector" o en el "cielo padre" como dice la fórmula de invocación "Júpiter".

Cierta teoría psicoanalítica afirma que ese padre mítico o Padre de la horda (padre del goce, se dice también) es traumático. Se trata de una afirmación equívoca, pues oscurece y confunde lo específicamente traumático con su explicación. Lo traumático propiamente dicho es la experiencia singular de la escisión. Cuando el niño descubre, por ejemplo, que su madre no es su propio cuerpo, que el Yo-placer es un cuento mítico, ese descubrimiento lo hace a través del daño que le causa la experiencia de ese dolor originario (Freud lo llamó "vivencia del dolor"). Podemos entender, entonces, esa experiencia o acontecimiento de la escisión que funda al sujeto como discontinuidad o tajo entre el sujeto y su causa. Esa discontinuidad entre el sujeto y su causa figura en la experiencia del sujeto como desamor. Para ser amado, dirá Freud, el sujeto toma los rasgos del Otro, para ser amado querrá borrar por medio de la identificación la escisión que lo constituye, para ser amado borrará incluso su condición de sujeto para incluirse en la escena sado-masoquista y así pretender anular la escisión entre el amor y el goce de la pulsión de muerte. Decir por tanto que el Padre de la horda es el padre traumático es una

versión neurótica, conforme a la cual el trauma es a causa de un agente al que se atribuye, por su condición de agente, el daño del goce. Cierto que la experiencia de la discontinuidad del otro adquiere estatuto de horror, daño y desconcierto. Falso es, sin embargo, atribuir ese acontecer a un agente. Si el psicótico pretende una anterioridad al trauma para borrar del mapa humano la contingencia, el neurótico buscará, a posteriori, la explicación fantasmática del mito del Padre de la horda o Padre del goce.

Pero, ¿por qué habríamos de reducir el padre a ese uso mítico? Quien da hospitalidad al *hostis* o *xenos*, al extranjero, es el padre de ese hijo que llega. Acoge en la medida en que es no sólo representante del mundo, sino principalmente responsable, no jupiterino, sino sintomático, no el amo de la significación absoluta, sino aquel que da cabida al extravío, que acoge a un sujeto en su tarea de decir el amor y el odio, el deseo y su causa y, sobre todo, en su ingente tarea de inscribir su sexualidad sin verse reducida a la agresividad como beata respuesta a la insatisfacción inherente al "factor cuantitativo". Sin esa "ley de la hospitalidad" el amor no encuentra otro terreno que el estiércol del sadomasoquismo. El padre que da hospitalidad es el padre que transmite la vida libidinal y esa transmisión requiere la aceptación de su propia muerte.

El padre de la ley o de la escritura sintomática introduce en un ciframiento cuyo enigma no es susceptible de código. Por eso se puede decir de ese padre que es el inconsciente. Si el inconsciente nos determina, no es menos cierto que esa determinación no por más real es menos contingente. Por su contingencia está ligado al trauma del que el sujeto es respuesta. Y esa respuesta tan singular que sólo atañe al sujeto fue posible, sin embargo, porque hubo algún tipo de hospedaje, porque el extranjero, el extravío, encontró como Ulises hospedaje en la casa de Laodamas. Ese hospicio es el inconsciente. Ahí habita la extranjería que somos, donde la torre de Babel no es una interminable metonimia, sino donde la palabra encontró un posible decir lo que no es palabra y que es, sin embargo, vida del hombre marcada por el sexo, raíz común del conocimiento y del acto, sin que, por otro lado, nunca lleguen a coincidir, quedando así el acto siempre en precario. Cuando Yocasta dice a Edipo: "Deja eso, olvídalo. Si aprecias la vida no pienses en ello", se equivoca como Tiresias o el pastor de Layo, porque en ese saber le va la vida, pues para ese infortunio los dioses son indiferentes.

Si Kafka hubiera hecho caso a sus Yocastas, si hubiese callado ante la indiferencia de los dioses, ese padre, Herman Kafka, no hubiese tenido el curioso retorno sintomático (retorno del síntoma por sustitución significante) de que "kafkiano" haya terminado siendo uno de los términos más significativos de un siglo cuyo afán de inocencia ha conducido a la desaparición o aniquilación (*Vernichtung*) del sujeto. Como dicen las palabras finales de *El proceso:*

> Sin embargo las manos de uno de los señores estaban ya en su garganta, mientras el otro le clavaba el cuchillo en el corazón, haciéndolo girar dos veces. Con ojos que se quebraban, K. vio aún cómo, cerca de su rostro, aquellos señores, mejilla contra mejilla, observaban la decisión.

"Como un perro", dijo; fue como si la vergüenza debiera sobrevivirlo.

Enigmáticas palabras. ¿Qué decisión observaban? Una decisión sin juez, sin ley. ¿Dónde está, se pregunta K., "ese alto tribunal al que nunca había llegado"? Decisión decisionista, "decisionismo" schmittiano que conjuga bien ese cuerpo expuesto por la decisión a la vergüenza de esa mirada muda, quizá compasiva, por donde sobreviviría la vergüenza. Es inevitable evocar, junto a este enigmático final de *El proceso*, el no por conocido menos inquietante relato que hace Robert Antelme de la despiadada evacuación del campo de Grandersheim.

> Desnutridos y febriles apenas pueden proseguir la marcha. Los más débiles van siendo fusilados a lo largo de la carretera. Un SS grita: *"Du, komm hier!"*. Sale otro italiano, un estudiante de Bolonia. Lo conozco. Lo miro. Su rostro se ha sonrojado. Lo miro bien. Todavía guardo ese rubor en mis ojos. Tampoco él sabe qué hacer con sus manos, parece confuso […] (p. 237).

Ese estudiante boloñés encarna esa vergüenza que sobrevive a K. El *Du, komm hier!* del SS es la orden que pretende transformar el cuerpo en detritus de una derrota. Sólo que el que ese rubor permanezca aún en los ojos de R. Antelme y, a través de él, en los nuestros sigue siendo el rasgo de un sujeto que no se confunde con sus identificaciones, que no se prolonga en un Yo adaptado, que testimonia que el hombre no se adapta siempre a cualquier cosa, que sobrevive por la vergüenza a la vergüenza. Cuando ya no quede nada de ese rubor, el cuerpo no será ya más que el detritus de la nueva y trágica teología del consumo.

Kafka no renuncia a saber, aunque sea antes de tiempo, aunque no posea otra manera que la escritura y esa escritura sea el laberinto mismo de Ariadna. Kafka se diferencia de Nieztsche en que no renuncia a interpelar al padre sobre qué sea un padre a la hora del derrumbe de la ley. De ese modo lo convierte en síntoma y lo transmite como saber del inconsciente. En eso su escritura más que bella es verdadera.

Lacan sentenció: "Dios es inconsciente". Sin embargo, para quien se rige por el rechazo del inconsciente, "Dios ha muerto". En ambos casos, ninguna palabra, ningún discurso moral garantiza ya la vida del hombre. Para Nietzsche, el "instinto" importa más que cualquier convicción o "mendacidad" moral. El olvido que reclama no es *vis inertiae*, sino una actividad o afirmación del instinto y del instante, del *eterno retorno*, frente a la temporalidad del *retorno de lo reprimido*, es decir, del inconsciente. Si tomamos el olvido del lado de lo reprimido o del inconsciente, hay un tiempo, una temporalidad del sujeto que escancia la vida en los instantes de la repetición y también de la decisión que ciertamente nos hace intempestivos, "inactuales" (*unzeitgemäsen*), es decir, deseantes más que deseados, amantes más que amados, pues las preguntas tendrán siempre mayor alcance que el recorrido de las respuestas.

“Dios es inconsciente” no se refiere a una inmanencia de Dios. Entender esta afirmación como querencia panteísta es ignorar la brecha de una separación, de una escisión a la que el inconsciente responde como ciframiento o enigma, es decir, aceptando su límite y la pérdida de plenitud que conlleva. Por eso, afirmar que “Dios es inconsciente”, tiene más sabor feuerbachiano que spinozista, sea al menosporque la necesidad de religión está preñada de una respuesta que al menos se convierte en sentido de una catástrofe. La catástrofe es el modo clásico, naturalista o religioso, con el que los hombres nombraron la contingencia de su propio acontecer.

Cuando Freud descubre el inconsciente encuentra que el mito del padre en realidad es la manera que tiene el sujeto no sólo de dotarse de sentido, sino de inscribirse como sentido. De ahí su carácter “filogenético”, por utilizar el término freudiano. De todos modos, tal sentido será siempre un enigma y su límite será sintomático, a no ser que la religión anule el trauma con el éxito de la oferta del Bien Supremo, como hipócrita victoria sobre el mal y la pulsión de muerte. Su paradoja es el asentamiento del padre mítico, amo del goce, en el núcleo sadomasoquista del fantasma.

El inconsciente, en efecto, no es el Supremo Bien. El inconsciente es memoria del origen del sujeto: el trauma y esa fijación que cabría entender como tabla de supervivencia a la que el niño se agarra y desde la que otea la orilla. Esa tabla termina convirtiéndose en referencia de satisfacción. Torpeza ineludible de la que estamos hechos. Pero a la vez el inconsciente guarda un cierto saber de ese origen. Con ese saber la vida es aún posible, pues aunque sea precaria sabe que lo es. ¿Es posible vivir, ser sujeto a la vez que viviente, sin que el narcisismo nos encierre en la charca de una pertenencia contundente y mortal para la cual la necesidad de servidumbre requiere la consistencia del masoquismo? Quien crea que es fácil responder a esto se equivoca. La intrincación pulsional, la escisión pulsional que hace irreductible la pulsión de muerte como nombre último de esa escisión, surge bajo el gobierno de esa pulsión de muerte, sea la violencia o la autopunición. El saber del inconsciente, la experiencia del inconsciente, puede aún orientarnos hacia una rectificación pulsional conforme a la cual nuestra extranjería encuentre realmente la hospitalidad de un lazo social que si no es tarea del síntoma de cada cual, tendrá entonces que recurrir al argumento sadomasoquista de la religión en cualquiera de sus formas.

Ahora bien, la experiencia del inconsciente carece del vigor de la religión. En primer lugar, su recorrido si bien hace posible una rectificación pulsional, lo cierto es que la necesidad de institución que rige el lazo social actúa contra el inconsciente y vira hacia lo religioso. Esuna paradoja: la experiencia del inconsciente moviliza la libido, el deseo del sujeto que ya no podrá inmovilizarse. Eso le orienta hacia el encuentro con los otros. Pero ese encuentro sólo viene garantizado por la actividad institucional, con lo cual, dado que el trauma no admite reparación, la institución social requiere no sólo su olvido, sino, lo que es peor, su ignorancia.

Las instituciones psicoanalíticas, por ejemplo, reproducen en su interior la vida libidinal del grupo. A causa de ese aislamiento, lo destructivo aparece con una inmediatez

insoportable al carecer de mediación simbólica. Sin mediación simbólica, el poder que el analista extrae de la transferencia termina destruyendo los principios básicos de la convivencia: el *aidós* mismo que está en la base de la relación social. El grupo de los "únicos" es el paradigma de la destrucción más mortífera, empezando por la destrucción misma de la experiencia.

Recordemos de nuevo a Arnold Gehlen: el hombre no tiene las instrucciones del instinto, necesita la "segunda naturaleza", o sea, la institución como garantía del hacer, del acto. Pero que Gehlen no ignore que la institución termina convirtiéndose en un fin en sí mismo, con lo que su voracidad es aún peor que la precariedad que le dio origen. La experiencia queda así sustituida por la acumulación de la representación. Esa representación se gestiona con un componente libidinal alto que empobrece el acto a la vez que la experiencia y exalta la hostilidad frente a la hospitalidad. De nuevo el poder dejó a la experiencia sin vida. De nuevo el poder, encarnado en la institución, empobrece y desvitaliza el saber cifrado en el inconsciente. De nuevo la ficción de igualdad que impone Licurgo requiere el exterminio de los hilotas. La guerra constituía el rito de "iniciación" del espartano. Plutarco dijo de ellos que erigieron el culto a un nuevo dios: el Miedo. "No lo honraban, dijo, como a un demonio poderoso al que había que vigilar, sino que consideraban que el Estado se mantenía sobre todo gracias al Miedo."

El inconsciente no es una secularización de la "iniciación" espartana, no se colectiviza, el hilota es su huésped. No existe la igualdad en la relación con la naturaleza. El sujeto no es una ficción, lo es su institucionalización. El sujeto del síntoma nunca queda igualado con la institución. No hay que entender esa no coincidencia entreinconsciente e institución como un rechazo de la institución, pero sí como una "refutación del poder", rectificación en todo caso necesaria y permanente de ese "institucionalismo" que, sin la responsabilidad subjetiva, puede tener, como nos advertía Adorno, "consecuencias desastrosas". Cuando el sujeto deja de creer en el saber del que es portador (el saber del inconsciente) y quiere verse fuera de peligro, recurre entonces a la exaltación del poder como voluntad "colectiva".

3.8. El inconsciente requiere la experiencia

En un conocido texto de Walter Benjamin, *El narrador*, se define la época moderna como un proceso de liquidación de la "facultad de intercambiar experiencias" (p. 102). La razón que señala Benjamin es curiosa por paradójica: eso se debe a que una sociedad se vio sometida a experiencia tan vertiginosa que no consiguió inscribirla como tal. Convirtió así la experiencia en impactos (*shocks*), en trozos de intensidad energética que suceden a tal velocidad que envejecen antes de dejar huella. Detengámonos un momento en leer cómo introduce Benjamin el problema:

> La cotización de la experiencia ha caído y parece seguir cayendo libremente al vacío. Basta echar una mirada a un periódico para corroborar que ha alcanzado una nueva baja, que tanto la imagen del mundo exterior como la del ético, sufrieron, de la noche a la mañana, transformaciones que jamás se hubieran considerado posibles. Con la Guerra Mundial comenzó a hacerse evidente un proceso que aún no se ha detenido. ¿No se notó enseguida que la gente volvía enmudecida del campo de batalla? En lugar de retornar ricos en experiencia comunicable volvían empobrecidos… Una generación que todavía había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos se encontró súbitamente a la intemperie, en un paisaje en que todo había cambiado a excepción de las nubes. Entre ellas, rodeado por un campo de fuerza de corrientes devastadoras y explosiones, se encontraba el minúsculo y quebradizo cuerpo humano (p. 112).

El minúsculo y quebradizo cuerpo humano se vio primero reducido a la amenaza, luego a su aniquilación, para, finalmente, atrincherado en un aislamiento colectivo impermeable a la experiencia, transitar solo y ciego por una ciudad ruidosa y abstracta, irresponsable e indiferente. Puede que esos cuerpos hayan crecido de tamaño, pero, desprovistos de inconsciente y de la memoria de su vida, no son sólo quebradizos, sino entontecidos, asustados por la enfermedad que les pudiera despertar de la pesadilla de su inercia. Los psicólogos del mundo se especializan (¡qué ironía!) en la prevención del trauma o en respuestas rápidas. Se trata de evitar el duelo, el dolor sin el que el duelo no es posible. Evitar la división subjetiva que alienta la vida es aturdir con palabras el silencio del trauma y de la pérdida.

La respuesta de Freud a la Primera Guerra Mundial fue sin embargo *Más allá del Principio del Placer*. El desvelamiento de la pulsión de muerte, conlleva también el descubrimiento de que el sujeto no puede identificarse con ninguna función por excelsa que fuere. Ese desajuste en el discurso, ese fuera del cuerpo y del mundo que hace del sujeto un *xenos*, es una pérdida que le ha de despertar de una vida subordinada a lo impersonal y convertirlo en sujeto de su experiencia, es decir, en sujeto del inconsciente. El sujeto eclipsado por la acumulación, por lo que Guy Debord llamó su "devenir

imagen", vaga por el circuito del aburrimiento a la espera de que el trabajo del inconsciente recupere el aura de un objeto que no coincida con el mundo, que no sea homologable; en una palabra, una mano inesperada. No hay aura si la palabra no es memoria de lo que no es la palabra. Hörderlin dijo: "Donde está el peligro está lo que nos salva".

Es cierto, Freud apostó por el saber que porta el síntoma como formación del inconsciente y como singularidad del ser del sujeto (la relación que establece entre fijación y repetición), pero nunca olvidó que era una apuesta. Si en *El porvenir de una ilusión* pensaba en un desfallecimiento de la religión, en *Moisés y la religión monoteísta*, escrito diez años después, el retorno de la religión, no el retorno del síntoma, sino la vuelta del Uno del monoteísmo fantasmático (o mítico), ya le parece imparable. El *Anschsluss* acaba de producirse y Freud está exiliado en Londres. La quiebra del Estado-nación había sobrevenido por el punto más frágil del pueblo-soberano: el racismo y la xenofobia.

Freud nos relata al comienzo de *Moisés y la religión monoteísta* que en un principio consideró que la religión, la católica en ese caso, supondría una barrera al expansionismo nazi. Descubrió que no, que la religión no garantizaba el límite de la ley, aunque ese límite tuviera una representación positiva en un poder transcendental. ¿Suponía eso un fracaso de la religión? Freud, sin embargo, preconiza en su libro el retorno de la religión. ¿Qué retorno? ¿El retorno de la religión como límite simbólico, como inscripción de la insuficiencia del hombre y sostén de la ley? Dicho de otro modo, ¿supone el nazismo o el estalinismo el fracaso de la religión? Aunque se pudiera hablar de un cierto fracaso de la religión como respuesta colectiva a la experiencia traumática, no podemos olvidar que esa respuesta colectiva terminó exigiendo el asesinato como condición de su propuesta mesiánica. El sacrificio no es una simple representación del asesinato del Padre de la Horda, es también el retorno de ese "Padre". Se pueden sacrificar pueblos enteros en el cuerpo social y al sujeto en el cuerpo orgánico.

Podríamos preguntarnos si la Guerra del Peloponeso fue una guerra de religión. En todo caso, el triunfo de Esparta sobre Atenas no es el triunfo de la "impiedad", sino el de la religión convertida en Estado. La religión es, como la psicosis nos enseña, lengua fundamental. El Odio y el Miedo, el asesinato colectivo como rito "iniciático", la promesa de salvación, la filiación y el fratricidio son elementos permanentes de esa "lengua fundamental". Alguien ha señalado que los griegos antiguos desconocían el término "salvación". Si es así, Grecia está definitivamente muerta, es un sueño psicótico de Hölderlin, Nieztsche y otros. Si es así, Esparta acabó definitivamente con Atenas.

Ahora bien, la religión como "lengua fundamental" tiene sus dialectos. La quiebra que el saber científico introduce en el sentido debilita la dimensión más simbólica de la religión, lo que la Ley tiene de reto a la muerte.

Esa quiebra dejó al sujeto a merced de una experiencia que sólo en su inscripción inconsciente podría sostener el reto de la temporalidad y de la muerte e inaugurar un tipo de lazo social nuevo, más orientado por la responsabilidad que por la legitimidad. La

ciencia, sin embargo, reclama a la religión como complemento de sentido. El saber inconsciente sabe, a pesar de todo, que la religión es nuestra neurosis, como le gustaba decir a Freud, nuestra enfermedad. Pero ese "empuje a saber" es muy frágil frente al "blasón de la necesidad" (cf. Nieztsche) que esgrimen tanto la ciencia como la religión.

Por esa razón la opción del inconsciente, de su experiencia, no sólo es escasa, sino efímera. El vértigo explicativo, la aceleración del cambio tecnológico y la parálisis del pensamiento y de la "vis" creativa (como diría Nietzsche), en suma, la pérdida de la temporalidad, esa temporalidad que separa y articula el "espacio de la experiencia" y el "horizonte de expectativas", todo ello, nos dejó no sólo sin lejanía (condición de la elaboración), sino también sin noticia de la verdad que sólo el "intercambio de experiencias" (cf. Benjamin) puede pergeñar. Las explicaciones se multiplican, lo inteligible decrece. Las respuestas ya ni siquiera buscan preguntas para justificarse. Entre tanto, las sectas infectan el cuerpo social.

En estas condiciones al inconsciente le queda poco lugar, pues no hay lugar para el inconsciente sin la temporalidad de la experiencia, esa discontinuidad o hiato que inaugura al hombre y que le empuja a aliarse con otros hombres para convertir esa alianza, habitualmente, en su olvido. Ese olvido es del orden de la ignorancia, no es saber inconsciente, una vez que el sujeto es expropiado, no de esto o de aquello al servicio de una identidad sin la cual la susodicha alianza se disolviera (ya se llame nación, religión, etc.), sino de lo que constituye su condición más íntima como hablante. El espectáculo, la violencia del espectáculo, por utilizar la expresión de Debord, es tal que el sujeto especularizado por el espectáculo, es expropiado de su más íntimo recurso vital: la palabra de la experiencia que en ese espacio singular sería la experiencia misma de la palabra, del hecho de hablar. Es cierto que esa confrontación del hombre con su condición sexual y lingüística permitió el descubrimiento de la experiencia del inconsciente. Pero la clínica del inconsciente se ha ido diluyendo a medida que la expropiación de la palabra se hacía no sólo más solemne, sino más eficaz y rutinaria. Como vimos en Benjamin, la resistencia al trauma, la pasión por lo preventivo, la acumulación insoportable de impactos, queda aparentemente neutralizada por una ofuscación de *shocks*, impermeables a la experiencia traumática.

Basta un ejemplo banal por cotidiano: inundaciones en Mozambique, Portugal y España. Profusión de imágenes en diversos telediarios. El periodista habla, los familiares hablan, los políticos hablan, olvidamos lo que dicen, el sentimiento mismo quedó dicho y concluido a la vez que la noticia o la información, que por decirlo en términos de Benjamin, "ha borrado la huella del narrador". Tenemos aversión al tiempo, es la inmediatez codificada y la ofuscación que ahuyenta al don de la escucha (cf. Benjamin, p. 118).

3.9. Cuerpo y "forclusión" de la subjetividad

¿Qué lugar queda entonces para la clínica del inconsciente, para esa irregularidad dogmática, para esa pregunta por el acontecer mismo del sujeto? El ciframiento supone la abolición del sujeto epistemológico, al constituirse el sujeto mismo en saber cifrado. El ciframiento no se deja representar en conceptos ni es un código genético secreto. Por eso hablamos de irregularidad dogmática, pues siempre será un saber irregular que reclama su propia experiencia. Pero el objetivo de la regulación dogmática o del pensamiento orgánico es precisamente abolir esa experiencia. Eso tiene sus consecuencias.

Anteriormente dijimos que la resistencia al trauma o la ofuscación de los impactos parecieran neutralizar la experiencia del trauma y en consecuencia la experiencia misma de la palabra. Pero esa neutralización tiene efectos, lo que sucede es que esos efectos, al no provenir de un ciframiento inconsciente, al no orientarse por el enigma del síntoma, al no provenir del retorno de lo reprimido como síntoma, retornan de otra manera en el único espacio o lugar que la división del inconsciente ha dejado: el cuerpo. Ya se trate de estados de ansiedad o agitación pulsional sin que la angustia tenga ahí aún la opción del sujeto, ya se trate de privarse o atiborrarse de comida en una lógica del exceso y de la voracidad que empuja a una satisfacción destructiva del deseo mismo ("empuje al goce" sería su formulación lacaniana), o se trate de las adicciones, o finalmente de la desgana o desvitalización que ha levantado el monumento del aburrimiento moderno: la depresión.

Estos sujetos, expropiados de la experiencia lingüística, se presentan confusos, habituados al exceso, extraviados, sin pregunta alguna por el sentido sin la cual el sujeto no consigue articularse o levantarse de su desmembramiento. ¿Qué demandan? Algo, digamos un remedio, pero un remedio del mismo orden que su patología, sin discontinuidad, es decir, sin experiencia. ¿Qué remedio entonces? Uno que sea del mismo orden corporal que el exceso, ya sean pastillas u otro tipo de adicción, como por ejemplo el grupo.

Nos preguntamos con frecuencia por qué los mayores éxitos terapéuticos de la clínica de las adicciones provienen de las sectas. Ciertamente tales éxitos terapéuticos son más que discutibles desde una perspectiva psicoanalítica que pretende en última instancia la emancipación del sujeto. Pero eso no obsta para que, según los esquemas de referencia identificatoria, esos sujetos consigan el estatuto de ex (ex-alcohólicos, ex-drogadictos, etc.), de manera que basta ese título de *ex-* para poder incluirse como terapeuta del grupo de *ex-*, cuyo objetivo es aumentar el número de los *ex-*. El *ex-* consigue una representación de pertenencia a raíz precisamente de su origen marginal.

No es, por ejemplo, ninguna incoherencia que en los presupuestos del Estado o de la Administración Pública, la asignación a las drogadicciones doble las asignaciones para los "enfermos mentales". El psicótico es quien con más rigor resiste a verse reducido a representación de pertenencia, que es como se representa el monismo yoico del Estado. Decir que Hitler era psicótico (o decir que Nietzsche era nazi) es negarse a entender nada. Es confundir la megalomanía del soberano (que se apropia hasta la indistinción de

la violencia y el derecho) con un lugar de excepción que indaga desesperadamente un lugar del hombre por fuera del Estado. Confundir el "estado de excepción" (definición schmittiana de la soberanía), con el "lugar de excepción" del psicótico (que rechaza a la vez que el inconsciente la ignorancia, lo cual no debería olvidarse nunca en la clínica de la psicosis), es estatalizar la pregunta misma por el hombre. Por eso el psicótico es tan molesto para el Estado, porque es de por sí un mentís a su soberanía. Antes fueron vagos o maleantes, ahora, en lo más reciente y bajo el mandato de los laboratorios farmacéuticos, son descerebrados. El Estado y la psicosis son incompatibles.

"Sobre Hitler no se me ocurre nada". Así comienza la *Dritte Walpurgisnacht* de K. Kraus. "Sobre Hitler no se me ocurre nada." Podría haber dicho "Hitler está loco". Suele ser lo habitual, es un lugar común. "Sobre Hitler no se me ocurre nada" no lo es. Nada cabe decir, en verdad, cuando la metáfora ha sido aniquilada, cuando "echar sal en la herida" es un hecho inmediato, es presencia del cuerpo de la víctima y no la lejanía (aceptación y pérdida) que da origen a la palabra. Espectáculo digno de las Gorgonas, dirá Kraus, ya que "la sangre corporal mana de la costra de la lengua". "Ésta es, añade, en la nueva religión que sin embargo no se da cuenta de ello, el milagro de la transubstanciación". La transubstanciación usurpa el lugar de la metáfora, de la sustitución que da cobijo al sujeto. Pero para que nadie confunda esa transubstanciación con ninguna redención, Kraus insiste: "Pues el verdadero sentido de estos acontecimientos consiste en que por primera vez, desde que existe la política, la flor retórica se ha desgajado de su esencia y por el tallo lingüístico chorrea algo así como una escarcha sanguinolenta…" Potente y asustado anuncio de aquello que Foucault llamaría luego el "bio-poder" o el final de las bodas de la política con la palabra, "bio-poder" que ha clausurado la experiencia lingüística dando paso al canibalismo terrorista de la secta. K. Kraus no cayó en la tentación de decir "Hitler estaba loco". Consiguió, por el contrario, apresar el corazón del asunto: "Sobre Hitler no se me ocurre nada".

Es cierto que hay esquizofrénicos adictos o anoréxicos. Pero no entran en el patrón "de la curación por el grupo", y ni siquiera se puede hablar, en su caso, propiamente de adicciones, porque el sujeto esquizofrénico, para quien la "sustancia" es, como diría Nietzsche, una "aprehensión inmediata" de esa instancia que nos afirma en la "voluntad de vivir", establece así una conexión afirmativa más que una adicción segregativa.

Pero cuando hablamos de adicciones, de anorexia o bulimia, y de ese tipo de patologías del exceso, topamos en realidad con un tipo de fenómenos clínicos en los que no podemos hablar con propiedad de síntomas, pues no hay sustitución significante o desplazamiento libidinal, sino más bien una dimisión subjetiva como efecto de lo que podemos llamar automatismo pulsional, muda "costra de la lengua", que se retroalimenta a sí mismo, provocando un exceso de "organicidad monofisita" (así retomamos esta vieja herejía para, a partir de Bichat, entender un exceso tal de "vida orgánica" y automática, reducida o anulada la vida de relación). Así como en el lecho de Procusto era imposible la medida más que a través de la privación o el estiramiento de los miembros, así también habría en estos fenómenos clínicos un modo de presencia del cuerpo que no encuentra el

lecho o cauce de la propia división subjetiva: el inconsciente. En vez de la división subjetiva, del deseo, del enigma de la condición pulsional del sujeto, encontramos una mecánica pulsional inútil, mortíferamente reproducida. Ese ser nacido en la lengua y sin embargo mudo, expropiado de la palabra y del inconsciente, no ha encontrado otra figura de su condición lingüística que el "monofisismo" de la pulsión de muerte. Eros nunca va solo, es tensión de una escisión fundacional, no ignora el origen traumático del sujeto. Uniformidad pulsional es pues equivalente a pulsión de muerte. Pero la uniformidad pulsional no borra en realidad la escisión pulsional, sólo la ignora y esa ignorancia conduce a una existencia en la que al no operar la escisión queda empobrecida hasta la mortandad.

Ese gobierno de la pulsión de muerte puede tener un carácter más agresivo o violento o más pasivo o desvitalizado, como sucede con los fenómenos depresivos. Pero en ambos casos, ahuyentado o abandonado el inconsciente, el sujeto se presenta paradójicamente con una inocencia sufriente pero asintomática. ¿Qué me pasa, doctor? Pueden relatar incluso un historial (no digamos historia) de hechos sobrecogedores pero banalizados, como si no fuesen acontecimientos. Los trastornos que portan, por graves que fueren, no les interrogan como sujetos en su constituyente conflicto. Derrotados por su propia inocencia, acobardados por el extravío simbólico, es decir, derrotados por el exceso de su propia condición de vivientes para tanta mudez (supuestamente inocente), el "empuje al goce" insensato, puramente orgánico, voraz, les arrolla hasta la destrucción y la desvitalización.

En esas condiciones, cada movimiento, cada desplazamiento libidinal de las huellas que animan al sujeto viviente, queda retardado o, por el contrario, disociado en un cuerpo que arrastra con dificultad su condición de viviente. Cada gesto, como se ve en los personajes de Kafka, es extraordinariamente pesado por el exceso de la inercia corporal. En eso vendrán a coincidir tanto el sujeto psicótico como el sujeto neurótico.

¿En qué coinciden el sujeto psicótico y el sujeto neurótico si pareciera que un abismo estructural les separa? Empecemos por decir que si bien es cierto que no hay tránsito de una estructura a otra, de la neurosis a la psicosis, o viceversa, la "esencia de la enfermedad, como dijo Novalis, es tan oscura como la esencia de la vida", y esa oscuridad proviene justamente de donde ahora nos empeñamos en encontrar el esclarecimiento: la palabra. El hecho de que el hombre no sólo viva, sino que hable, es un embrollo ineludible, pues eso le hace tan extraviado como viviente, sea cual fuere su campana protectora. El psicótico querrá poner a esa experiencia un comienzo causal anterior, un comienzo causal que dé la espalda al enigma que es el acontecer traumático mismo. Ese es el rechazo del inconsciente del que hablamos anteriormente. El neurótico acepta de entrada ese acontecer como límite y enigma, eso que Freud llamó *Urverdrängung*, represión originaria, inauguración del inconsciente. Ahora bien, tanto el primer rechazo del inconsciente como su aceptación requieren que el sujeto inicie su trabajo, sea el trabajo de la psicosis a partir de la certeza que se inicia como perplejidad de la causa, sea el trabajo del inconsciente a partir del enigma mismo de la condición

deseante del sujeto. Ese trabajo, ya sea el trabajo de la psicosis o el trabajo del inconsciente, es la conquista de una subjetividad que toma la vida como lo que es: una tarea que no se adecua a la pertenencia que introduce la destrucción del hombre, una tarea que sería de por sí "una refutación del poder" (como diría Hermann Broch), no el odio ni su subversión, sino una refutación del poder que lo confronta a la ley y a la tensión ineludible entre ley y vida, a lo que estamos conviniendo en llamar ética. Sujeto y ética entonces se interpenetran, pues el sujeto, ese sujeto a quien Hölderlin llamaba de la "verdad republicana" (cf. "Notas sobre Antígona" en *Ensayos*), no tiene otra legitimidad que su responsabilidad y ese límite al que llamamos "culpa subjetiva" en oposición a la "culpa superyoica".

Pero sin ese trabajo, sin esa conquista de la subjetividad, la inercia corporal o, en todo caso, su innata desvitalización, toma una presencia destructiva, ya sea por vía de la acción o por el envilecimiento que supone el resguardarse en el reiterado trastorno corporal que elude la diferencia, a saber, tanto la sexualidad como la paternidad.

Decíamos que esos fenómenos clínicos no son síntomas, si entendemos el síntoma como desplazamiento libidinal o retorno de lo reprimido. En el síntoma ese retorno no es la inmediatez de lo real sin urdimbre subjetiva o ciframiento inconsciente, como lo es en esos fenómenos clínicos presididos por la desmesura, el desamparo y la agitación pulsional. No es que en esos casos el cuerpo sea el escenario de las huellas inconscientes, sino que ese cuerpo es un espacio congelado donde el retorno, lejos de movilizar una repetida huella cifrada en el quehacer de la vida, es parálisis del enigma, inercia de un automatismo degradado y espesor opaco de un cuerpo que desconoce las marcas de su humanización.

En estos fenómenos clínicos el sujeto aparece muerto por asfixia, ahogado en un cuerpo que no encuentra límite a la desmedida circular de una satisfacción, sea por privación o acumulación; un cuerpo *Ahnunglos*, carente de presagios, de las huellas o marcas de la castración, de su condición sexuada. Sin la brecha de lo traumático el sujeto no respira, no encuentra la manera de tratar el exceso de su propia indefensión originaria. Sus gestos, mudos o ruidosos, se limitan a comer o matar o ambas cosas.

Podríamos recuperar el término freudiano de *forclusión* (así traduce Lacan la *Verwerfung* freudiana), pero no en el sentido de su conceptualización lacaniana, sino como manera de calificar a esos fenómenos clínicos que provienen de la anulación o muerte del sujeto. Hay que distinguir, entonces, la *forclusión* de la *represión*, puesto que la *represión* es ese destino de la pulsión que guarda como archivo viviente las huellas del encuentro del hablante con el viviente atravesado, que no guiado por la herida de su sexualidad, mientras que la *forclusión*, sin embargo, mata al sujeto, ya se trate del sujeto del inconsciente en la neurosis, ya se trate del trabajo de suplencia simbólica en la psicosis. En ambos casos, tanto en la neurosis como en la psicosis, la subjetividad es lo que inscribe una pregunta para cuyo saber obtiene un tiempo, y a la vez que esa separación, que produce la incertidumbre o la perplejidad, construye un espacio libidinal, un "hábitat", para la experiencia lingüística y sexuada del hombre. En la forclusión, una

vezclausurado ese tiempo de la pregunta y ese espacio libidinal, lo que retorna entonces es la oscuridad de un destino pulsional sin la medida o la distancia *crítica* o *ética* del sujeto. Pero también se ha de distinguir la forclusión del rechazo del inconsciente, que es el trabajo o búsqueda de la subjetividad por otras vías que el inconsciente. Entender la forclusión como mecanismo diferencial de la psicosis es volver a concebir la psicosis como "déficit". En este caso, el déficit se explicaría, en términos psicogenéticos, como una especie de mecanismo significante deficitario de una ley simbólica. Según esto no se entiende cómo los psicóticos no son todos o tontos o actuadores peligrosos y mucho menos se entendería la potencia en algunos de un pensamiento que no se resigna a un límite previo como es, por ejemplo, el caso de Nietzsche, Hölderlin u otros.

3.10. Actualidad de la clínica psicosomática

Entre estos fenómenos clínicos de los que hablamos, desprovistos del enigma del sentir, encontramos la anorexia, la bulimia o la drogadicción. Pero hay otros más anónimos y no menos frecuentes en los que la anulación subjetiva conduce a trastornos corporales que pasan desapercibidos en la acumulación de protocolos de los internistas. Son trastornos específicamente orgánicos.

Apoyándonos en Bichat, podríamos decir que estos trastornos son el efecto de una caída de la escisión vital entre vida orgánica y vida *au dehors*, vida relacional que orienta el encuentro en el hombre. En esa escisión, en esa brecha, habita la trama inconsciente, de manera que su cierre conduce a dar protagonismo a la vida orgánica, a un cuerpo reducido a su vida orgánica, sin programa, desnortado, y por eso su condición de hombre, achicado su espacio de subjetividad al mínimo, no encuentra otro modo de mostrarse que en el trastorno corporal o en la enfermedad orgánica. Esto nos lleva a reconsiderar la ya conocida *psicosomática*, tan lúcidamente pensada, por ejemplo, por Mitscherlich, para quien los fenómenos psicosomáticos guardan mucha relación con la pérdida de la capacidad de duelo. Y ¿qué es la pérdida de la capacidad de duelo, sino el no poder elaborar y establecer la separación de la que se alimenta nuestro desear y que escande las pérdidas, cuyo dolor o sufriente percepción nos alerta, nos despierta a una temporalidad, cuyo recorrido desata los muros del estancamiento libidinal? Esa pérdida de la capacidad de duelo unas veces aparece como nostalgia o añoranza de una eterna pasividad a recaudo materno, y otras (o conjuntamente) bajo el modo de una agresividad o envidia tan mortal que el pobre sujeto queda no sólo envilecido, sino, sobre todo, torpe y pesado.

Recuperar la clínica psicosomática es no sólo necesario, sino urgente para poder entender y poder escuchar lo que cada día encontramos en nuestra práctica clínica. No se trata de abrir nuevas unidades hospitalarias (como esa moda de los "trastornos de la alimentación"), sino de incorporar a nuestro trabajo y a nuestra escucha esa dimensión de ese particular retorno en el cuerpo o esa particular forma de dominio de la pulsión de muerte que encontramos como fenómenos que bien podríamos llamar "psicosomáticos", por seguir la tradición o hasta encontrar un mejor término, porque en efecto el término "psicosomático" es un poco beato y pareciera demasiado deudor de un cierto paralelismo psicofísico que en su modalidad cartesiana no deja de ser un poco ridículo. Pero también es cierto que si "psicosomático" lo entendemos no al modo cartesiano, sino al modo freudiano, como ese punto o momento pulsional, límite entre lo somático y lo psíquico, tendría entonces la particularidad de un tipo de intrincación pulsional en el seno de la organicidad del cuerpo que sin trabajo del inconsciente, sin espacio de subjetividad, no sería más que la invasión o dominio invasor de la voracidad de la pulsión de muerte.

Decíamos que esos fenómenos clínicos no aparecían sólo en el cuerpo, sino también en el lazo social como fenómenos de grupo, y quizá entonces no se puedan llamar fenómenos psicosomáticos. La discontinuidad causal del sujeto, su condición de no

coincidencia entre ser y sentido o entre pensamiento y ser, es lo que define al sujeto por estas dos características: la *sustitución* (pues sin coincidencia sustantiva, el sujeto carece de la pesada, aburrida y como tal constancia de la esencia y reside en la propia sustitución que se trama en el inconsciente, o, en todo caso, en el trabajo de suplencia o reescritura, término tan utilizado en el trabajo de la psicosis) y la *responsabilidad* (pues sin la esencia o el patronazgo trascendental, el sujeto no tiene otra legitimidad que su responsabilidad). Estos dos rasgos o características van tan relacionados que son irrenunciables si hay sujeto. Ahora bien, la sustitución que termina siendo trama del inconsciente y, en consecuencia, la responsabilidad (que si atañe al sujeto es lo mismo que la culpa subjetiva de la que hemos hablado) pueden verse, sin embargo, no sabemos si desautorizadas (ya que la autoridad en nuestra época no tiene la capacidad de regulación simbólica de otras), pero sí en todo caso desmentidas por el propio lazo social que les debería, sin embargo, su condición, puesto que si hay lazo social es por la orfandad del instinto y la tarea del acceso al otro, es decir, por la sustitución (o suplencia) y la responsabilidad del mundo. La *auctoritas* en cuanto separada de la *potestas* salvaguarda la distancia que hace del lazo social una tarea ética.

Pero, como sabemos, el propio grupo social con tal de darse consistencia ignora su origen y el modo de ignorarlo es constituir un lazo tal de pertenencia que dé carácter esencial al propio grupo por el rasgo que fuere (natalicio, étnico, nacional, etc.). En el valioso y recomendable libro de Alexander Mitscherlich "Hacia una sociedad sin padres", quizá poco conocido entre los psicoanalistas, hay un estudio pausado y riguroso acerca de la quiebra de la *auctoritas*, que encarna y representa la figura del padre. La disolución de esa figura lo convierte en invisible y anónimo. Una sociedad sin padre (*vaterlose Gesellschaft*), es una sociedad deslegitimada de entrada y eso conduce a la irresponsabilidad. Nadie ni nada es responsable del mundo. Ese estado de desorientación privilegia a los grupos de pertenencia, grupos basados en el contacto físico, anónimo, a-críticos y sólo obsesionados por el vínculo de pertenencia, es decir, de dependencia, encuadrados en una especularidad hostil y canibalística, que requiere permanente actividad para representar su existencia. Son como fratrías huérfanas en las que la agresividad no tiene el estatuto de una rivalidad edípica, sino el de la envidia caníbal. Por eso la violencia es la mayoría de las veces un modo de escapar a la desvitalización depresiva que se produce bajo la forma de un aburrimiento óntico.

En todo caso, el anonimato, el efecto de muerte que caracteriza al vínculo social de nuestra época, la expropiación de la experiencia de la que ya hemos hablado, conduce a la irresponsabilidad, a la "apolis" y a la desaparición de lo político. Por eso dirá Mitscherlich que el anonimato grupal conduce a una actitud pedigüeña ante el Estado, en realidad habría que decir ante los demás. Demanda nutricia, inocente, que por medio de la *formación reactiva* conduce al retorno del padre del fantasma, a falta de vertebración simbólica. Unas veces será el partido infalible o el líder incuestionable, en todo caso el grupo es indiscutible; desaparece la dimensión crítica del sujeto y se buscarán "chivos expiatorios", del tipo que sea, para "socializar" ese excedente pulsional sin medida por medio de la agresividad.

Debilitado y arrumbado el inconsciente, deslegitimada la vida pública (la *polis*), el fascismo se convierte en fenómeno político de nuestra época. El fascismo no es tanto el espacio de la teatralidad del que hablaba Benjamin, sino el del anonimato de la "espectacularidad" del que hablaba Debord o, más estrictamente, la manifestación de la "biopolítica" de la que habló M. Foucault, donde la biologización del poder supone la desaparición de la vida política o de la subjetividad, digamos, ciudadana. El "bio-poder" implica un tipo de retorno del *Ur-vater*, del padre fantasmático, arbitrario y gozador, que reúne, en su condición fantasmática, a la vez que la amenaza de destrucción el ansia de protección. De esta manera, protección y destrucción se confunden, no habría protección si no hubiera destrucción del "chivo expiatorio". Haría falta una línea de investigación que verificara hasta qué punto el Estado-nación, que concibe la soberanía como lugar natalicio de pertenencia, no conduce de por sí a la "xenofobia" y, en cuanto tal, al olvido del inconsciente, y en última instancia a su propia desintegración.

La medicalización del cuerpo y del sexo, la "regulación de las poblaciones" (Foucault) y la "motorización" de la vida son rasgos específicos de ese "bio-poder". De hecho, la biologización de la política, cuyos momentos más crueles fueron el exterminio de judíos, gitanos, enfermos mentales, etc. y la psiquiatrización biológica de los disidentes políticos bajo el estalinismo, ha ido siempre acompañada de una "política" eugenésica. Las Leyes de Nürenberg definían esa política como prevención de la descendencia hereditariamente enferma. La política se pervierte al biologizarse y el sujeto se ve anulado en una concepción terapéutica según la cual el objetivo, por ejemplo, no es hacer emerger el sujeto del trabajo de la psicosis, sino la aniquilación del psicótico. No se contempla otra vida que la orgánica; he aquí el triunfo de la pulsión de muerte.

Podemos preguntarnos con Mitscherlich: ¿estamos en los albores de la responsabilidad, de esa mayoría de edad que reclamaba Kant para la época de la Ilustración, o en el retorno del padre mítico, del padre del fantasma bajo la forma anónima y física de la "sociedad fascista" o puede que bajo una forma más directamente religiosa de fundamentalismo? Si contraponemos inconsciente y fascismo, subjetividad y anonimato "fisicalista", podemos temernos lo peor. Pero no hagamos de adivinos ni de agoreros. ¿Quién conoce la palabra destinada?, preguntaba Hölderlin. La resistencia del sujeto, lo comprobamos en la clínica, es mayor de lo que se piensa, y el dolor o la pérdida es con frecuencia la vía de su despertar. Por otro lado, el fascismo nunca ha sido una opción política, sino una crisis radical y catastrófica del vínculo social que conlleva la desaparición de la vida política, del *bios* político.

Pero lo que aquí nos trajo es la pregunta por la relación entre estos fenómenos de masas y los fenómenos psicosomáticos de los que hablábamos. Tienen en común ese cierre del inconsciente que hemos llamado *forclusión* y la caída o desfallecimiento de una vida social reglada por la dimensión simbólica de la ley y la travesía o encuadre simbólico de las identificaciones. Ahora parece que no quedaran otras identificaciones que esas primeras identificaciones con la escena sadomasoquista o simplemente las narcisistas, alimentadas por el "devenir imagen" del fetichismo de la mercancía. El fetichismo de la

mercancía, que incorpora y banaliza al mesianismo teológico, se expande en los cuerpos y en los grupos, ignorante del raíl mortal que conduce a la aniquilación recíproca.

Ya Durkheim decía que la revolución industrial introduce lo sagrado como "cosa", no como experiencia religiosa. Esa cosificación tendrá nombre de patria o nación o lo que fuere, pero no será más que la manera de amontonarse los cuerpos en una cercanía que pretende palpar la pertenencia. Ese amontonamiento, esa necesidad anónima de contacto físico, ha favorecido el aumento imparable de las sectas, sectas cada vez más pequeñas y numerosas que alimentan pequeños líderes en una orgía de seducción que exalta un goce colectivizado. El "empuje al goce" encuentra en el pequeño grupo una especie de remedio ante el aburrimiento del lazo social y una inocencia frente a la incapacidad del hombre para ser responsable del mundo. No hay responsabilidad posible que provenga de la expropiación de la experiencia.

Por eso hablábamos de la eficacia del pequeño grupo sectario para tratar esos fenómenos clínicos en los que, cortocircuitado el inconsciente, ya no queda palabra para el relato de lo ocurrido y el cuerpo orgánico encuentra su elación protésica en el grupo. No es experiencia de saber, pero es una exultante experiencia del cuerpo orgánico en la organización grupal. Por eso comprobamos cómo la salida o la disolución a veces de esos pequeños grupos sectarios produce en sus miembros verdaderas catástrofes en sus cuerpos.

Que la propia transferencia analítica tenga el riesgo de virar o reciclarse en la cadena nutricia del pequeño grupo, señala hasta qué punto la identificación con la que se teje, en nuestra época, el lazo social no parece tener otro lugar de avituallamiento.

¿No queda entonces otra opción que el pequeño grupo sectario o la depresión? Así es para muchos y, en lo que a nuestra experiencia clínica se refiere, es la situación en la que encontramos a demasiados sujetos, en tal estado de postración subjetiva, de desubjetivación.

Se nos dirá que no tenemos en cuenta la sublimación, ese modo de tratar la pulsión por la vía de la creación. Ya recomendaba Freud a Lou Andreas Salomé que no animara a Rilke a psicoanalizarse. No obstante, en los casos que encontramos en nuestra práctica, vemos que esa sublimación, cuando existe, no siempre impide que las oleadas de la angustia conduzcan al sujeto a un estado de postración subjetiva que no siempre produce la apertura del inconsciente. Quizás fuera el caso de Kafka, escritura rigurosa donde las haya, pulsional podríamos decir, y, sin embargo, no podía hacer de la mujer un síntoma y lo pagó con su cuerpo orgánico. Es cierto que en Kafka la opción es la escritura o la mujer. No es la opción más común. Y si bien es cierto que la mujer, que la pareja, figura entre los dilemas más propiamente sintomáticos del sujeto, cuando esa condición sintomática falta y la sexualidad no se inscribe como realidad del inconsciente, la consecuencia es frecuentemente una desfalicización o caída del deseo sexual, una "hemorragia libidinal", por utilizar la expresión freudiana, que deseonecta vida y lenguaje hasta el punto de ser engullido por una demanda tan muda, en la que el sujeto sólo figuraría como mera ausencia, vacío des-bordado, sin borde, ni con el placer (límite al

dolor), ni con la ley (límite que posibilita el deseo).

3.11. De la depresión y la melancolía

Tanto la depresión como la melancolía son nombres o cuadros clínicos de la derrota del sujeto. Por eso no debe sorprendernos que la depresión sea un lugar común, cabría decir que es nuestro lugar común, un rasgo frecuente que ha llevado a ese diagnóstico genérico, confuso y tópico de la depresión. La depresión más que un diagnóstico es una dificultad diagnóstica y esa dificultad no es gratuita, responde a un fenómeno clínico que aparece en ambas estructuras clínicas, tanto en la psicosis como en la neurosis. En ambas encontramos el rasgo común de la desvitalización, de la presencia del cuerpo (no hay olvido del cuerpo o lejanía en el sentido en el que hablábamos del padre del inconsciente como olvido del cuerpo), pero de un cuerpo en su inmediatez orgánica, donde lo que está en primer plano es la pérdida del deseo y de la vida "au dehors", de esa vida humana que pasa por el otro. Desvitalización que cabe entender como fracaso de esa tarea humana del deseo y del sentido. Sería un rasgo común de la depresión el que se revele como fracaso del trabajo del inconsciente o del trabajo de la psicosis por suplencia simbólica. La depresión expresa el fracaso del hombre, del hablante, a la hora de la vida, en su encuentro con la vida. Por eso Freud contrapone el duelo (*Trauer*) a la melancolía, abandonando la contraposición clásica de la melancolía con la paranoia o la vesania (nombre clásico más o menos coincidente con lo que hoy llamamos esquizofrenia).

Alfred Meyer propuso el término depresión para sustituir al de melancolía. Le parecía fenomenológicamente más preciso y menos comprometido desde el punto de vista de la etiología. Ya hablamos en otro lugar acerca de las implicaciones nosográficas y clínicas de esa sustitución (cf. *¿Depresión o melancolía?*).

Los avatares de la melancolía a lo largo de la historia la llevan desde la genialidad al pecado o castigo por la falta de amor a Dios (*acedía*), desde la elocuencia al mutismo, desde el coraje a la cobardía. Heráclito, no en vano llamado "el oscuro", y Demócrito, "el solitario de Abdera", han sido citados como paradigmas de la melancolía.

Robert Burton, que se nos presenta como experto en el mal que le aqueja, la melancolía, escribe, sin embargo, cerca de mil páginas llenas de citas, lo cual no casa bien con dar la espalda al mundo. Quizá Bartleby encarne en su implacable e impenetrable "I prefer no" esa posición melancólica finalmente definida. De nuevo, de todos modos, un personaje literario. La relación entre melancolía y literatura ha sido un tema recurrente para alimentar ese estado de abstinencia que los críticos y escritores gustan de cultivar. Por eso a todos nos asalta esa idea que ya tuvo Esquirol en los albores de la psiquiatría: "La palabra melancolía, consagrada en el lenguaje vulgar, para expresar el estado habitual de tristeza de algunos individuos, debe dejarse para los moralistas y los poetas, quienes, en sus expresiones, no están obligados a ser precisos" (en *De la lipemanía y la melancolía*, incluido en *Memorias de la locura y sus variedades*, p. 206).

Esquirol propone sustituir el término melancolía por el de lipemanía, tipo de monomanía a la que define como "enfermedad mental, caracterizada por el delirio parcial, crónico, sin fiebre, mantenido por una pasión triste, debilitante u opresiva…"

(ib.).

Con Esquirol, y ya antes con su maestro Pinel, la melancolía entra a formar parte del pensamiento psiquiátrico para cumplir un papel clave en el debate que va a seguir tanto en la psiquiatría francesa como en la alemana: la melancolía representa de entrada la parcialidad de la "enagenación" (Pinel) o del delirio (Esquirol). Se introduce así el debate clínico acerca de las "monomanías". ¿Cómo podemos hablar de un trastorno *parcial* cuando se trata de una enfermedad que afecta a *un* individuo o, incluso en el peor de los casos, a un cerebro? Griesinger había concebido la "psicosis única" (*Einheitspsychose*) como un proceso genérico e irreversible que va del *stadium melancholiae* al *stadium maniae*, siguiendo el *stadium perturbationis* que desemboca irremediablemente en el *stadium dementiae*. La "psicosis única" era una manera cómoda y descansada de entender la psicosis como enfermedad mental integral y degenerativa. Así considerada, era un modo de impartir inocencia por igual al paciente y al psiquiatra. Nada que hacer, ninguna responsabilidad entonces.

Sin embargo, las monomanías introducían de nuevo la cuestión de la parcialidad, de la escisión y del enigma inherentes a nuestra práctica. Entre lo somático y lo psíquico tratamos un tipo de real que no es el de la positividad o adecuación científica. Nunca será posible abandonar la presencia de lo ético (más allá de cualquier concepción moralista del asunto) en la causación subjetiva, tanto de la neurosis como de la psicosis. Sujeto y responsabilidad se implican. Si hoy parece exterminado el universo subjetivo en la consideración psiquiátrica de la enfermedad mental, eso no resuelve en verdad el trabajo de nuestro encuentro cotidiano con los pacientes. El dilema, el enigma y la escisión, constitutivos de nuestra práctica y del saber que podemos deducir de ella, permanecen y retornan cada vez. Ignorarlo no impide su retorno. Pues bien, la melancolía o, más precisamente, el campo de las llamadas monomanías, fue durante buena parte del siglo XIX el lugar donde se interrogaba y se cuestionaba la voluntad de encerrar el problema de la enfermedad mental en una positividad unitaria y global.

Esquirol llevaba razón, la melancolía se había desligado de la química humoral o caracterial y de la especulación. Ahora la melancolía no cubría todo el espacio de los trastornos del humor, sino que no sólo aparecía como una entidad clínica diferenciada, sino también con ese rasgo de la "parcialidad". Pero aún así, hay algo que de entrada se mantiene. "Tú mismo eres el tema de mi discurso", dice el prolífico R. Burton a sus lectores en una especie de prólogo a su *Anatomía de la melancolía* que titula "Un nuevo Demócrito al lector". "Tú mismo, dice, eres el tema de mi discurso", para citar a continuación esta vez a Juvenal: "Lo que hacemos los hombres, sus deseos, sus temores, sus placeres, alegría, idas y venidas es el asunto de mi libro" (p. 41). Nada peor que la melancolía, dirá en otra ocasión, pues ahí el mal ataca a la propia vida con el aborrecimiento. Mantengamos esa precisión: la melancolía representaría esa posición de no aceptación, de no consentir a la experiencia del lenguaje y al desplazamiento libidinal y del sentido, al deseo, a una sexualidad apalabrada pero no programada, de modo que por ese hueco del no consentimiento la vida puede perderse. El desplazamiento o

movilidad es lo que permite que la escisión y también la diversidad nos atraviese y que el sinsentido no sea una nueva constancia aburrida de un simulacro de esencia o inmovilidad humanas.

La famosa pregunta del *Problema XXX* atribuido a Aristóteles: "¿por qué todo ser excepcional es melancólico?", sólo sería admisible para ese momento de lucidez acerca del sinsentido, pero precisamente el "genio" es quien acepta una pelea por el sentido y el saber sin congratularse con lo ya sabido. No en vano el auténtico Aristóteles decía en su *Poética* que la palabra es más filosófica que histórica, porque su esencia consiste en crear metáforas (141 B). ¿Y qué es crear metáforas sino decir en la palabra aquello que no es palabra y que no sería a su vez sino por la palabra?

3.12. La culpa en la paranoia

Si somos rigurosos habría que decir que el melancólico propiamente dicho no es ese "genio". ¿Qué es el melancólico propiamente dicho? Se ha repetido que la dificultad diagnóstica de la melancolía reside en la presencia de la culpa. "Opongo aquí dos puntos extremos: el paranoico inocente y el melancólico culpable", afirma Colette Soler en un trabajo, por otro lado lleno de interés clínico, cuyo título es ya de por sí ilustrativo: "Inocencia paranoica e indignidad melancólica". En eso Colette Soler sigue las tesis de Lacan que, a diferencia de Freud, recupera la diferenciación clásica entre paranoia y melancolía, situando así la culpa como criterio de una clínica diferencial. Este criterio diferencial no era tan nítido en la psiquiatría clásica. Por ejemplo, para Kahlbaum la melancolía no se diferencia de lo que llamaba "paranoia descensa", porque el criterio de su clínica diferencial es la parcialidad del trastorno en las *vecordias* en oposición a las *vesanias* (cf. Prólogo). Este criterio diferencial tiene el interés de señalar la presencia de la particularidad en la melancolía, esa "demencia de la voluntad" de la que habló Nietzsche, consistente en establecer el ideal del "Dios Santo, para adquirir en presencia del mismo una tangible certeza de su absoluta indignidad" (*Genealogía de la moral*, p. 106).

No es desdeñable entonces esa relación establecida por Kahlbaum entre paranoia y melancolía. ¿Quién podría creer en la inocenciapara noica? Creer. El paranoico exige creencia. Él no cree (*Unglauben* es un feliz término freudiano para referirse a la paranoia). En lo que él no cree es en su inocencia. Basta leer las *Confesiones* de Rousseau, ese tenaz esfuerzo por convertir, por ejemplo, el asilamiento de sus hijos en un acto de noble ciudadanía, o el caso Wagner, en el que el asesinato de su familia le retorna ya de manera implacable como culpa, pero culpa ligada y exigida de castigo, es decir, sostenida en un sistema de reparación. Basta oirles relatar hasta qué punto son injustamente perseguidos por voces que les culpan, les insultan y les empujan a la expiación.

¿Es acaso menos "desvergonzada" (por utilizar el término de Freud), la exigencia de inocencia del paranoico que la exhibición de culpa del melancólico? La reclamación de inocencia del paranoico sólo tiene un sostén: el victimismo. El paranoico no cree en su inocencia, la reclama (reclama su inocencia) al Otro. En eso basa su vida: el rechazo de la culpa que le retorna desde fuera como reproches alucinatorios y ante la cual sólo tiene una posición en el banquillo de los acusados: la víctima. A no ser que por el *paso al acto* (*Caso Wagner*) finalmente el "justiciero" haya visto desmontada su estrategia victimista o se vea obligado a recuperar ese lugar por vía del empuje invasor y mortificante de ese Otro alucinatorio que le persigue en lo más íntimo de su ser. El paranoico no acepta esa culpa fundacional del sujeto por el hecho de vivir, esa culpa que llamamos "subjetiva", la culpa de un hablante que es a la vez viviente.

Un hablante que es viviente es un sujeto que *sabe* de su contingencia: podía no existir. Su existencia es el acontecimiento de una posibilidad, ni es el Destino ni el Deseo

trascendental del Otro. "Toda cosa puede no existir", dice Lacan (*Escritos*, p. 666), quizás demasiado a ras de Heidegger. Esa contingencia no es una simple facticidad como propone Heidegger. Heidegger toma esa facticidad a lo más como angustia o deuda o encadenamiento que recupera la voz de un Destino. Las sorpresa de por qué Heidegger no pidió perdón por su adscripción al partido nazi va más allá de la interpelación al ciudadano. El pensamiento heideggeriano no admite esa rectificación. En todo caso, el pensamiento podría ser la rectificación, pero el sujeto ahí carece de culpabilidad a causa de su propia "facticidad". ¿Cómo él, Heidegger, a quien K. Kraus vio haciendo "el servicio militar del espíritu", podía pensarse como responsable, en ese caso del nazismo? Es cierto que el nazismo "biologizó" esa facticidad, pero la cuestión es más de fondo: la contingencia como facticidad no es responsable del otro, pues cierra los ojos, es ciega frente al hecho de que el existir no es sólo un dolor ante el otro, sino una responsabilidad ante el otro, pues ese acontecimiento (el existir) busca el existir del otro para sostenerse, es decir, se sostiene en el deseo, y el deseo no sólo discierne entre ley y vida, sino que por ello es responsable de su articulación o intrincación. No sólo admite, sino que desea la vida de los otros. Sin esa responsabilidad, sin la *culpa subjetiva*, la exigencia de inocencia es sólo el comienzo de la destrucción, de la reproducción de un lazo social fantasmático y delirante basado en el binomio víctima-verdugo, sin que nadie se haga responsable del mal inherente al sujeto que vive, al viviente sujeto, sujeto de una tarea o, si no, sujeto al goce destructivo que no discierne entre ley y vida, en última instancia, entre goce y sujeto.

La culpa no es la *dècadence*, de la que Nieztsche dice considerarse un experto. El sujeto está, en cuanto viviente, expuesto a la injusticia, digamos con más precisión que es in-justo, no podrá reunir la ley con la vida y no podrá dimitir de ninguna de ellas. "A un dios, escribió Niztsche, que bajase a la tierra no le sería *lícito* hacer otra cosa que injusticias, tomar sobre sí no la pena, sino la *culpa*, es lo que sería divino" (*Ecce homo*, p. 29). "Tomar sobre sí no la pena, sino la culpa, es lo que sería divino". Tomemos lo divino, al modo griego, como *Até*, como "exaltación divina" o quiebra de la mortal rutina, como inicio de lo abismático. El dios griego no es el dios de las normas, sino el de la locura del hombre, el dios del acto. Ese dios de la exaltación y de la correría del deseo, que no renuncia al acto por su justificación, es el sujeto que no toma sobre sí la pena, sino la culpa de la falta de sentido y, aún así, es responsable de la vida del otro. Lo que "chupa la sangre" es la compasión, no la responsabilidad.

Esa intuición última de Nieztsche, a la hora de su despedida, es lo que le separa de la paranoia. Para el paranoico la culpa es tan insoportable que su radical rechazo le retorna en el reproche y en la maldad persecutorios, en esa exterioridad que pone a cuenta de Otro esa culpa insoportable. ¿Por qué es tan insoportable la culpa para el paranoico? Porque no acepta la contingencia de la culpa subjetiva, ese hacerse responsable del acontecimiento del mal que introduce el hombre en el mundo. Si la *culpa subjetiva* acepta el acontecimiento traumático, su rechazo paranoico pretende un tiempo anterior, un comienzo causal y una intencionalidad previos. Su habitual delirio de filiación responde a ese intento de "historizar" una continuidad, una legitimidad imposible para su

condición pulsional, a la que convierte en figura u Otro del poder. En esa situación no hay otro poder más que sobre la vida y la muerte. Lucha titánica donde no cabe el perdón ni la reconciliación. No hay dialéctica, la unilateralidad es irreconciliable con ese Otro que encarna el mal y al que el paranoico pertenece como víctima. Nunca renunciará a esa pertenencia, ni siquiera a la hora de una muerte a la que puede convertir en la única forma de aceptación que conoce: la obediencia extrema a un poder impenetrable y cruel, sin piedad, para el que potencia y acto carecen de la temporalidad aristotélica de la escansión subjetiva. Ese poder es pétreo, está en el origen del mal, no admite la contingencia que establece que "lo que es puede no ser". Esa espantosa inmersión en el reino de la Necesidad, que excluye el enigma para el sinsentido, es el precio de un rechazo de la culpa, de una inocencia que sólo tiene como argumento el ser víctima. Ese lugar lo convierte en superviviente tan resistente que hace ineficaz la parafernalia electroquímica. Ni el electroshock ni la más elefantiásica dosis neuroléptica consiguen eliminar ese fundamental argumento de la persecución victimista.

Pero no nos equivoquemos. No se trata de la inocencia, sino del rechazo de la culpa, del rechazo a esa radical y originaria aceptación del otro en la contingencia de una existencia sostenida por el deseo de que el otro viva, rechazo de esa culpa que acepta la responsabilidad del mal (o del mundo).

3.13. La intemporalidad melancólica

¿Acepta el melancólico esa culpa? No hay que llamarse a engaño al respecto. El melancólico propiamente dicho también reclama su inocencia, pero de tal manera que la exhibición de la culpa es en verdad una acusación.

En el aforismo 23 escribe Hipócrates: "Si la tristeza (*distimia*) y el llanto duran largo tiempo, el estado es melancólico". El "largo tiempo", la duración, ha sido siempre un criterio diferencial. Lo es también para Freud. Pero Freud afina un poco más: es una incorporación amorosa pues se trata de una identificación con el objeto perdido que no deja en libertad para su sustitución. La sustitución es la figura libidinal de la contingencia, es decir, la capacidad de duelo. No hay capacidad de amor sin capacidad de duelo. El amor que no admite el desplazamiento es simple narcisismo. El duelo es esa ley de la hospitalidad de la que hablamos anteriormente, desconocida tanto por el paranoico como por el melancólico.

Hospitalidad, duelo y sustitución hablan de la aceptación de lo no idéntico o de una confianza quizá en el advenimiento o acontecer del sujeto. El sujeto adviene como responsabilidad. La sustitución, su temporalidad, supone o requiere una decisión o elección y por tanto una responsabilidad.

Pero en la melancolía no hay sustitución, pues hay una suspensión del tiempo, engullido e infinitizado en la pérdida. Verificamos en la clínica que la temporalidad proviene del encuentro o del acontecer mismo de la *dis-continuidad*. Esa *dis-continuidad* no hay que entenderla como simple discontinuidad significante, sino como hiato pulsional, es el acontecimiento mismo. Lo hemos llamado trauma.

Sin embargo solemos decir que la melancolía encierra una verdad sobre la constitución del hombre. ¿Qué verdad es esa? Freud señala dos rasgos: la pérdida y la culpa. El objeto adecuado a su satisfacción está originalmente perdido. El hombre proviene de esa pérdida. Qué haga de ello marcará su condición de viviente y hablante. Cómo trate ese desajuste no por estructural menos contingente, pues se trata de un acontecer del sujeto, orientará su deseo y su modo de dirigirse a los otros. Objeto perdido, duelo entonces inherente al sujeto de esa no coincidencia. En suma, sustitución. El objeto mismo es un *Ertsaz*, una sustitución como la palabra (de ahí su estatuto de metáfora, como por ejemplo, la metáfora del amor, tal como señaló Lacan). El *salva veritate* de la sustitución lebniziana es precisamente esa pérdida original. Poner en ese lugar una ley omnipotente o un objeto de la certeza del goce incumple la condición *salva veritate* correlativa al inconsciente. Si el pater es *incertus*, la paternidad es una aceptación.

Pérdida y culpa. La culpa no es la transgresión, la *culpa subjetiva* no es la transgresión, sino la contingencia de referirse a una ley que por no ser necesaria (ni siquiera universal) está siempre *en falta*. Doble falta, respecto al objeto (perdido) y respecto al sujeto (en falta), que si bien es cierto que la melancolía la señala, a continuación le da la espalda por el modo como trata esa doble falta o ese doble faltar.

¿Cómo lo trata? Por de pronto no admite sustitución, su maniobra es certera. Abandonada la temporalidad que hace posible el duelo, esa pérdida se perpetúa y ese permanecer es su enfermedad, no lo es el dolor. El dolor es la experiencia de lo que la vida tiene de pérdida y falta. Es el duelo, la experiencia del exilio y la pérdida. Exilio y pérdida se imbrican, puesto que no es posible una reconciliación del hombre con la naturaleza. Pero esa imposible reconciliación no es ignorancia, es en todo caso duelo. Como proponía Adorno, la naturaleza ha de ser perceptible en su propio extrañamiento. El desconocimiento de ese extrañamiento conduce al desafuero de la técnica y al desconcierto o atrofia de la subjetividad: cuerpos sin vida psíquica fragmentados en la lucha por los órganos o canibalizados sin ni siquiera el ritual canibalístico que presidía la comida tribal.

La melancolía no es el dolor del duelo, es la enfermedad de un estado de permanencia que no ignora la pérdida, pero desconoce quizá "lo que ha perdido" (*Trauer und Melancholie*, p. 199). Convertida la pérdida en un estado, el Yo mismo es el objeto perdido. Así lo explica Freud. En el melancólico el investimiento libidinal del objeto es tan frágil que a la mínima contrariedad retrocede sobre el narcisismo. Narcisismo y melancolía se absorben de tal modo que el lazo libidinal queda roto. En un primer tiempo, Freud define la melancolía como "hemorragia libidinal" (cf. *Manuscrito G*). En *Duelo y melancolía* insiste más sobre la "regresión" o "identificación narcisista". Pero en última instancia, ese corte o ruptura del lazo libidinal conlleva siempre una "hemorragia libidinal", una pérdida de vida. Una vez más, aquí vemos la estable relación entre narcisismo y muerte. La "regresión narcisista" de la que habla Freud es una inversión del vector libidinal sobre el cuerpo, pero al requerir esa inversión que el Yo mismo sea el objeto perdido, esa "sombra que cae sobre el Yo" convierte al Yo en inerte, queda el Yo desvitalizado. ¿Por qué en un objeto inerte? Porque lo que penetra en el cuerpo es la negación de la vida, ya que la fuente de la vidalibidinal nace del desplazamiento, de esa no coincidencia entre representación y afecto. El objeto perdido es motor del deseo, y ésa es la condición metafórica del sujeto. En suma, la sustitución determinada o sintomática es la fuente erótica de la inversión o carga libidinal (de ambas maneras se traduce *Libidobesetzung*). Así como Aristóteles considera el movimiento como el rasgo más específico de la vida, podemos ahora decir con Freud que el desplazamiento es motor y, a la vez, fuente de la vida libidinal.

Por eso lo primordial en la melancolía es la ruptura del lazo libidinal. El estado maníaco desvela esa estrecha relación entre narcisismo y muerte: se muestra una aparente y extraordinaria disponibilidad libidinal que, al carecer de ciframiento inconsciente y por tanto de investimiento de objeto, moviliza una circularidad libidinal que no supone ninguna sustitución de objeto, sino un carrusel yoico que requeriría la muerte como límite a su triste "infinitización". La tristeza más patética rige el aspaviento maníaco instalado en la misma despiadada inmovilidad fundamental del melancólico. El estado maníaco no es más que la expresión última de cómo esa supuesta energía libidinal que no se gasta en el proceso represivo, que no se traba en el lazo social ni se cifra en el inconsciente, es simple energía de muerte que se pierde como "hemorragia" imparable.

El fondo de tristeza del estado maníaco es tan saturnino como el del melancólico. En realidad es el rostro bifronte de una misma derrota: al ser la pérdida inherente al hablante, sea por la logorrea o por el mutismo inerte, el sujeto queda mudo e identificado a una pérdida de la que no puede brotar ya deseo alguno.

3.14. Bartleby, el melancólico

Recordemos por un momento a Bartleby, fascinante personaje de Herman Melville. Cuando el relator presenta a Bartleby dice: "En contestación a mi anuncio un joven inmóvil apareció en mi oficina, la puerta estaba abierta pues era verano. Reveo esa figura: ¡pálidamente pulcra, lamentablemente decente, incurablemente desolada! Era Bartleby" (p. 30). "Un joven inmóvil apareció." Aparición de una inmovilidad. El pacífico y rutinario abogado que le recibe no dudaen aceptarle. No le importa tanto, según nos cuenta, su idoneidad como su visión fascinada de esa figura ("pálidamente pulcra, lamentablemente decente, incurablemente desolada"). ¿Por qué fascina esa figura inmóvil? Sin duda por la pretensión de inmortalidad ante la que cierta angustia ante lo perecedero queda cautivada (*Lo perecedero* es el pequeño texto que Freud escribe en homenaje a Goethe poco antes de emprender la escritura de *Duelo y melancolía*). Esa pretensión de inmortalidad el psicótico la afirma; siempre recordamos aquellas primeras escenas de los "enfermos mentales" paseando entre rejas por tristes y desvencijados jardines donde la atmósfera había detenido el movimiento. Aparecen inmóviles, a veces sabios de un secreto que rehuimos o derrotados del empeño del deseo. Lo cierto es que esa "pretensión" de inmortalidad quizá olvida el pálido hálito de la muerte. ¿O no lo olvida? ¿O es que esa inmovilidad acompaña al sueño de la belleza?

Pues bien, cuando el abogado topa con el primer "preferiría no hacerlo", su asombro le paraliza y da lugar a varios intentos de modificar esa repetida respuesta: "preferiría no hacerlo". ¿No hay en todo lazo social una demanda de amor, por resumir en ella el ámbito de la expectativa? Cuando interpelamos a alguien, deseamos o incluso tememos que algo suceda. La pétrea respuesta de Bartleby, "preferiría no hacerlo", pone en entredicho la razón del ser del deseo y la palabra, es un rotundo mentís a la propuesta aristotélica de la potencia y el acto que subyace en la ética del vínculo social. El abogado quiere sólo una explicación, como si eso fuera posible, como si una respuesta que no fuera corte o ruptura con los demás ("preferiría no hacerlo") pudiera quebrar la inmovilidad. Esa inmovilidad es la que a la hora de su muerte impide al enfermero dirimir si está muerto o dormido. Como si hubiese terminado creyendo que "vive sin comer", fórmula de la mortuoria inmortalidad melancólica.

Al final del relato, el abogado atisba de dónde procede Bartleby, de la "Oficina de Cartas Muertas de Washington", cartas sin destinatario que se extraviaron o llegaron ya demasiado tarde.

"¡Oh Bartleby! ¡Oh humanidad¡", así concluye el libro de Melville. ¿Es que hay que enfermarse, se preguntaba Freud, para descubrir la verdad de la precariedad y el desamparo del hombre? No, la enfermedad es lamentar la fragilidad de la flor, en vez de tomar su finitud como causa de su belleza. La enfermedad es ignorar que el duelo habita el corazón del deseo y surca también el sendero de la alegría.

Clausurar la temporalidad del ciframiento inconsciente, la diferencia del sexo, marca de la herida frontal del cuerpo, contingencia del objeto libidinal, esa clausura es la

melancolía. Ese cierre narcisista toma en Bartleby el carácter definitivo y último: cuando el personaje aparece en escena ya está muerto.

3.15. Culpa sádica y pudor

Podemos preguntar cómo vive el melancólico o, incluso, cómo es posible que viva. Colette Soler ha desarrollado la tesis lacaniana de que en la melancolía la culpa es el trabajo de la psicosis, posterior a lo más primario o fenómeno elemental de la desvitalización. Esta tesis clarifica el que la culpa sea el tenue lazo que aún le vincula a los demás. Por esa razón la culpa melancólica tendría entonces carácter delirante como la persecución en la paranoia. Para Freud, más que delirante, la culpa melancólica es por el contrario sádica. Haciendo un juego de palabras en su idioma dice: *Ihre Klagen sind Anklagen*, sus lamentos son acusaciones, hasta el punto de que esa relación, *Klagen/Anklagen*, la toma como "llave del cuadro patológico" (*Schlüssel des Krankheitsbildes*). Cuando un sujeto melancólico lamenta ser un estorbo inútil *para* su pareja, por ejemplo, esa queja no es ajena a la acusación de inutilidad *de* su pareja. Lo cierto es que desconectado libidinalmente del Otro, ese Otro queda ya desprendido, arruinado o "desertizado". Ésa sería la razón para explicar una cuestión para Freud crucial: el impudor o desvergüenza. La culpa melancólica sería a la vez que sádica, impúdica o desvergonzada. *"Es fehlt das Schämen vor anderen, welches diesen letzteren Zustand vor allem charakterisieren würde. . ."* (ib., p. 201). Pues bien, esa desvergüenza es un tipo de satisfacción.

Culpa, vergüenza y satisfacción suponen una tríada presidida por el exceso pulsional que se satisface en una culpa entonces desvergonzada y sádica. Esa culpa, a consecuencia de la identificación narcisista o por la reducción narcisista del mundo, reúne en el Yo al sádico y al masoquista. De ahí que resulte difícil para Freud deslindar si la satisfacción proviene del envilecimiento del Yo o de su sadismo invertido. Una manera de pensar la bipolaridad de la melancolíamanía podría ser precisamente ésa: para una misma identificación o "regresión narcisista", el exceso pulsional se exhibe como megalomanía verborréica o en la impasible exhibición de una culpa. En ambos casos el corte respecto a los otros no es un malentendido, sino un rechazo. Queda así arruinada cualquier expectativa para la experiencia de un encuentro. El mundo quedó deshabitado. El desierto es esa figura nietzscheana de la pérdida no ya irreparable, sino desmentida en su propio propósito de inmovilidad impasible. En efecto, el mundo queda ahí deshabitado, inhóspito y mortal. En esas condiciones la pérdida no es un comienzo (una experiencia), sino la incapacidad de todo comienzo, horizonte circular e inmóvil del mundo. La circularidad infinitizada impide cualquier sustitución o desplazamiento.

Sucede a veces que una experiencia es tan única que se convierte en irrenunciable, y por irrenunciable captura al Yo y lo melancoliza. Esa experiencia deja de tener comienzo y sólo desaparece con la muerte. A pesar de que las posiciones de Jean Améry o de Primo Levi son distintas, parecen coincidir en que la terrible experiencia de Auschwitz se ha convertido en única y definitiva. El suicidio de ambos (entre otros) vendría a ratificar ese carácter mortal de una experiencia tan traumática que ha roto el tiempo del comienzo y por tanto la temporalidad del sujeto.

No queremos decir con esto que los admirables Primo Levi o Jean Améry fueran melancólicos, lo que queremos decir es que, en ocasiones, una experiencia puede ser tal que el Yo queda melancolizado. La soledad, el que no fomaran parte de una religión o de un grupo político, les dejó parece que irremisiblemente cortados de los otros, a diferencia, por ejemplo, de J. Semprún, miembro clandestino del grupo comunista de Buchenwald.

Precisemos en todo caso que aún no hemos concluido sobre qué es un melancólico propiamente dicho. Aun así, el caso de Primo Levi y Jean Améry podría ayudarnos a volver sobre el tema del pudor y la vergüenza. Su rigor mayor en ambos proviene precisamente del pudor. Ya no sólo su escritura, sino su suicidio proviene del pudor. Nuestro colega Bruno Bettelheim, otro de los innumerables prisioneros de los *Läger*, habló de la culpa del superviviente. Primo Levi se preguntaba sobre la posible vergüenza de estar vivo en lugar de otro. Esta pregunta aparece en un capítulo titulado "La vergüenza", del libro *Los hundidos y los salvados*. (p. 71). De alguna manera ya había respondido a esa pregunta anteriormente: "Nunca se está en el lugar de otro" (p. 53). Ésa es la condición y el comienzo de la contingencia. Por eso la pregunta "¿es que te avergüenzas de estar vivo en el lugar de otro?" no admite otra respuesta que la de "nunca se está en el lugar de otro". Esa separación es tomar la existencia como responsabilidad subjetiva. Justamente lo que el melancólico rechaza. En ese capítulo sobre la vergüenza, Primo Levi habla de la "conciencia recobrada de haber sido envilecido" (pág. 65), momento crítico que él mismo asocia con la depresión y el suicidio (pág. 66).

Que esa conciencia crítica pueda enfermar es una afirmación freudiana en *Duelo y melancolía*. Esa manera de enfermar es la entrega a una culpa que consagra al sujeto a tomar su experiencia no como envilecimiento del torturador o asesino, sino como envilecimiento propio y, a la postre, como castigo. Ese castigo, dada la barbarie del envilecimiento, sería entonces siempre insuficiente. "Momento crítico", como dice Primo Levi, en el que el hombre sucumbe al empuje de una pulsión de muerte que toma el daño del otro, su crueldad, como envilecimiento propio. Paradoja de una solidaridad soñada y finalmente fracasada que acepta el vilipendio del verdugo en una extraña, terrible e íntima comunión sadomasoquista. El Yo queda hasta tal punto "hundido", escenario de esa escena fija e inmóvil, sadomasoquista, que el suicido, como decía el propio Primo Levi, es, en esas circunstancias, el único y último acto de elección, de dignidad, para un sujeto (p. 66).

Digamos que, en todo caso, el suicidio de Primo Levi, Jean Améry y otros viene a romper la vinculación con la obscenidad de esa íntima escena sadomasoquista. Digámoslo así con el atrevimiento que siempre supone el decir algo de ese acto tan íntimo y silencioso del suicido. No todo suicidio es igual. Eso lo sabemos. No todo suicidio tiene el rigor del pudor. Sí que lo tuvo, creemos, tanto el de Primo Levi como el de Jean Améry.

¿Hay alguna distinción posible entre pudor, vergüenza y culpa? Cuando Freud tilda a la culpa melancólica de culpa desvergonzada, establece una clara distinción entre culpa y

vergüenza. Si una culpa puede ser desvergonzada, entonces la culpa no es identificable con la vergüenza.

¿Qué es la vergüenza entonces? ¿Es del orden de la supervivencia, como parece indicar Primo Levi? Sería entonces esa conciencia de verse reducido a sí mismo, condenado a ser uno mismo (Levinas), de modo que "nunca nadie puede ocupar el lugar del Otro". Levinas afirma que "quien tiene vergüenza es nuestra intimidad, es decir, nuestra presencia ante nosotros mismos" (p. 102). Esa presencia ante nosotros mismos no es la reducción yoica del narcisismo, sino la "imposibilidad de huir de uno mismo" (p. 101). La vergüenza atañe al cuerpo, a esa imposibilidad de cubrir el cuerpo con la palabra, ese exceso de cuerpo, y sin embargo tan precario que no puede vivir sin la palabra. Una mirada basta para describir que nuestro cuerpo no coincide ni con nuestra palabra ni con nuestros actos. Ahí se revela por vía del cuerpo que no escapamos a nuestra responsabilidad.

El punto donde pueden reunirse vergüenza e inconsciente es la sexualidad. La fijación pulsional es condición de la represión, del inconsciente. En esa fijación o condición singular e íntima del goce se cifra el inconsciente, pero el ciframiento inconsciente, el cual es imposible sin la fijación, por mucho que movilice el deseo y el síntoma (una satisfacción sustitutiva posible), no consigue, sin embargo, clausurar una insistencia pulsional que descubre en el cuerpo una adscripción sexual a la vez que lingüística, pero más que lingüística. El sexo no vive sin la palabra, es cierto, pero las palabras se atropellan para hacerse portadoras (a la postre impotentes) de convocar una satisfacción sexual que es inevitablemente o sintomática o destructiva. La vergüenza descubre que uno pretende ocupar el lugar de otro de la única manera que sabe o que será fantasmáticamente posible: destruyéndolo, con frecuencia bajo el modo de las "mejores intenciones".

Plutarco comienza su texto "Sobre la falsa vergüenza", *dysopía*, mejor traducido, a nuestro parecer, por Diego de Gracián en 1548 por "vergüenza empachosa", diciendo que lo que caracteriza a la *dysopía* o "vergüenza empachosa", es "que no siendo mala como signo, sí es causante de maldad, pues los que sienten vergüenza yerran muchas veces en lo mismo que los desvergonzados, con una sola diferencia: es propio de aquéllos disgustarse y dolerse de sus errores, no complacerse como éstos" (528 D). "Vergüenza empachosa" expresa con contundencia la desmesura, la "demasía" de la que habla Plutarco, el exceso pulsional a la vez que esa complacencia compungida (*Zerknirschtung*), tal como Freud define la desvergüenza melancólica. El manifestarse de la intimidad sado-masoquista es ya de por sí una *dysopía*. Pero, ¿no conlleva la sexualidad esa dimensión que exige vergüenza o, quizá, pudor?

Decimos que sentimos vergüenza *de* algo. Proviene del exceso pulsional que inunda la palabra del sujeto viviente y le conduce al ansia de la posesión del otro, aunque fuere de forma invertida. Pero la vergüenza propiamente sería por un acontecer o una "demasía" que ignoró al pudor. *Sentimos vergüenza ante la falta de pudor*. Lo propio de la culpa melancólica o de la *dysopía* sería entonces tan "empachosa" que ni se

avergüenza por la falta de pudor.

Consideremos el pudor. ¿Cómo distinguirlo de la vergüenza? ¿Es una forma corporal de la vergüenza como propone Levinas o, más bien, es el recato de una palabra que, al no coincidir con su enunciado, tampoco con su experiencia (sujeto viviente más que lingüístico), limita con el silencio? En la lengua de Freud, la alemana, *Scham* es tanto vergüenza como pudor. En la nuestra, pudor y vergüenza parecen tener procedencia diversa, pero el tiempo las asoció hasta no distinguirlas. Si la vergüenza es *de* algo, el pudor podemos pensarlo *ante* alguien, como recato del sujeto en el terreno de una hospitalidad donde se produce una distancia y un acogimiento. Ese recato es el de un sujeto advertido, advertido de su deseo, que sabe que su palabra está muerta si no escucha una procedencia que no coincide con la palabra y en consecuencia si no está destinada a una escucha imprevista. Por eso preferimos el pudor para referirnos a ese modo de presencia ante el otro que no impide ni evita la soledad. El pudor sabe que el deseo en su origen más nítidamente corporal (sea la nutrición, el dolor o el sexo) no se puede convertir por el *griterio de la necesidad* en vulgar servidumbre. He aquí una demanda marcada por su origen pulsional y, sin embargo, aun así respetuosa de una respuesta nunca definitiva ni suficiente. Sería una demanda de amor que no reniega del deseo por no pedir impúdicamente el propio ser a otro. La demanda neurótica está confundida por ese ruido de lo necesario que se dirige al Otro, y esa dirección es única: es sólo reivindicación, un modo de convertir la queja (*Klage*) en acusación (*Anklage*).

Recordemos a Nietzsche: *"En la separación* (*Im Scheiden*). No es en la manera como se acerca un alma a la otra, sino en el modo como se aleja donde reconozco su afinidad y parentesco con la otra" (citado por J. Derrida en *Politiques de l,amitié*, p. 74).

Esa separación, ese silencio inherente a la presencia ante los otros, no es la retirada narcisista. Aun en el caso del rechazo más contundente a un vínculo que nos inspira horror, el pudor nombra esa separación, el silencio de una presencia que ha sido tejida por el tiempo, que tuvo el comienzo incausado de un encuentro. En el encuentro sexual, por ejemplo, el pudor aún mantiene el aura de un cuerpo que la pulsación del deseo no convierte en fetiche ya muerto, pues tampoco pretende que la separación que prosigue, esa soledad silenciosa, se sumerja en la impunidad imperiosa de su destrucción.

Miteinander schweigen (callar juntos), dice un verso de Nietzsche para nombrar una risa o una generosidad. "Entre amigos" se titula ese poema, digamos de amor.

Guardamos entonces el pudor, que sin duda no desconoce la vergüenza, para ese *miteinander schweigen*, para una enunciación a la que el ciframiento del inconsciente preserva de la exigencia de destrucción y del griterio de la necesidad. Un modo de decir (*Sage*) anterior a toda explicación, un asentimiento o compromiso (*Zusage*) anterior a una justificación. Huella aún no borrada, no velada por la niebla del fantasma. El pudor nombra el respeto que el inconsciente requiere al sujeto para el sujeto. El pudor podría ser uno de los nombre de lo que Platón llamó *aniátos* (la distancia o escisión es "incurable": *aniátos*).

Un concejal socialista acaba de ser asesinado por ETA, ese grupo sostenido en una continuidad corporal de narcisismo y muerte. La televisión, ruidosa, despliega sus imágenes y sus periodistas pregonan las dosis codificadas de lo que debemos sentir. Al día siguiente, un reportero ha localizado a la dueña del bar donde el concejal socialista ha sido asesinado. Comienza la entrevista habitual, es decir, acelerada y, como se encargan de repetir no sin verdad, con tiempo escaso. La mujer no presta su imagen corporal a la televisión. ¿Tiene miedo o es por pudor? Oigamos: "mire dónde dio la bala, si mi hijo no va a por el café en ese momento, también le coge, no he podido dormir, estoy nerviosa, fui al psiquiatra y me dió unos tranquilizantes", etc.

Sin duda habla demasiado, pero la cuestión es que el asesinato sólo figura a título de trastorno corporal provocado, carece de otra presencia, de otra interpelación. He aquí un ejemplo donde el pudor no figura. A falta de ciframiento inconsciente, el cuerpo se presenta en su impúdica queja y en la demanda nutricia de fármacos.

Cuando un sujeto psicótico no preserva ningún lugar al silencio para su alucinación o su delirio, ahí volvemos a ser pesimistas sobre su pronóstico. Cuando invitamos a nuestros pacientes a hablar, a asociar libremente, nos dirigimos desde el comienzo a ese sujeto del inconsciente que puede surgir a partir de un sufrimiento tan singular que no admite otra verdad que su íntima división sintomática, que no admite código exterior al propio dolor. No invitamos a la enfermedad, sino a la escucha de un dolor. Mantengamos esa lúcida distinción de Alexander Mitscherlich entre enfermedad y dolor. No invitamos al cuerpo impúdico de una queja cerrada sobre el espacio corporal inerte. Hay un enigma, luego una pregunta, que no hay que entender como pregunta por el sentido de la vida, sino sobre la vida misma, sobre ese enigma que es un sujeto viviente, esa incongruencia sexual de la que vive el saber del inconsciente y también el incansable trabajo de la psicosis por restañarla, a la búsqueda imposible de una causa anterior, regidora de un código secreto.

Pero efectivamente, el psicótico, más precisamente el trabajo de la psicosis, pretende la más atrevida corrección del mundo. No consiente a la muerte, tampoco a la trascendencia. Si el esquizofrénico quiere encontrar el secreto de la vida, su absoluto, el paranoico quiere reunir en un tiempo "anterior" el poder y la justicia. El resultado es un fracaso reiterado: al esquizofrénico el cuerpo se le fragmenta cuando no se le necrosa y el paranoico carga con el peso más terrible de una justicia inalcanzable y del que se alivia por la persecución. Por eso no puede renunciar a ese perseguidor que es la garantía de una inocencia en la que no podría creer de otro modo.

3.16. Melancolía y depresión: la derrota del sujeto vivo

¿Qué decir del melancólico? ¿Qué es el melancólico propiamente dicho? Es el fracaso del trabajo de la psicosis. La psicosis tiene otros modos de fracaso: el *paso al acto*, la reducción orgánica, la muerte "relacional", por utilizar el término de Bichat, el embotamiento o la *Blödsinn* de la psiquiatría clásica. Pero ahí no cabe hablar de trabajo de la psicosis. El posible momento de perplejidad que pudo haber no encontró el trabajo de suplencia de un sujeto. No encontró en definitiva una respuesta que atañera a un hablante.

En la melancolía, por el contrario, hay de hecho una renuncia, digamos explícita, al trabajo de la psicosis. El melancólico sabe que la pérdida admite sustitución, pero no reparación. Sabe que esa pérdida le constituye y, sin embargo, de ella no mana la vida del deseo. Esa pérdida se construye entonces como eterna y el sujeto muere. En términos estrictos, la melancolía conduce al suicidio y así suele suceder cuando no se acompaña de la reclusión narcisista en la que el Yo se hace actor y escenario de esa interminable y aburrida representación sadomasoquista que Freud resume en la expresión "culpa sádica" o des-ver-gonzada.

¿Pero no encontramos esa misma culpa en la neurosis? En este terreno, la diferencia que podemos establecer entre melancolía y neurosis es (siguiendo la distinción freudiana entre identificación histérica e identificación narcisista) que si la estrategia del neurótico es como tal una estrategia del engaño, de establecer un Otro a quien engañar, con lo cual cuanta más inocencia reclama más culpa produce (es lo que hemos llamado "culpa superyoica"), en el caso del melancólico propiamente dicho el lazo libidinal queda roto y mientras tanto lo que mantiene aún con vida al melancólico es su mera supervivencia en el encierro bifronte de una culpa sadomasoquista.

El criterio de una clínica diferencial de la melancolía sería, como subraya Colette Soler, los fenómenos de desvitalización: inapetencia o abulia, insomnio y esa especie de monotonía pulsional que señala Freud y que coloca al melancólico en una aburrida y atemporal supervivencia.

Efectivamente, desde un punto de vista fenomenológico, los rasgos propios de la melancolía y los más genéricos de la depresión no sontan fáciles de distinguir. En ambos casos, se trata de un fracaso tanto de la subjetividad inconsciente como de la subjetividad psicótica.

El término "depresión", ya instalado definitivamente en la psiquiatría y en el discurso social, parece carecer en principio de rigor clínico (cf. *¿Depresión o melancolía?*). Freud, en el texto tan citado *Duelo y melancolía*, introduce dicho término en relación con la neurosis, en concreto en relación con la neurosis obsesiva. Los fenómenos obsesivos de mortificación, de parálisis ante la imposibilidad del deseo, de autorreproches por el deseo de muerte, etc., parecen avenirse a la descripción de la melancolía. Sin embargo, Freud mantiene la distinción entre melancolía (psicosis) y depresión (neurosis). Pero lo prioritario, no es, como ya dijimos, el diagnóstico diferencial, sino la posición del sujeto

respecto a la imposibilidad del duelo.

Por esa razón, el uso imparable de ese horrísono término "depresión" ya no sólo en la prensa, sino entre los profesionales de la llamada, de un modo no menos horrísono, "salud mental", es la manera como se ha dado carta de naturaleza a este fenómeno casi más social que clínico, en el que la desubjetivización de la demanda ha conducido a los sujetos a presentarse ante la oferta sanitaria con una mera demanda nutricia que, como ya dijimos, les expropia de su condición lingüística. El sujeto viviente que nada tiene que decir de su dolor termina resultando un cuerpo enfermo. Expropiado el sujeto de la experiencia de su decir, se propone a un amo o propietario no sólo de su dolor, sino de su ser. El circuito se pone en marcha: el psiquiatra, psicólogo, etc., responden aceptando ese lugar que fantasmáticamente se les ha dado de amos o propietarios del dolor del sujeto. Da igual que la respuesta sea homeopática o farmacológica o incluso crediticia del consejo o la reeducación de la vida (consejería que combina tanto un comportamiento del cuerpo como una lastimera relación con el entorno). La continuidad entre demanda y respuesta evita lo traumático de donde el sujeto es oriundo, evita o impide el duelo del sujeto que camina a la par del exilio de la pulsión y transita en la sustitución o desplazamiento libidinal, recato de la castración cuyo lugar de nacimiento es una lengua, es decir, que el propio lugar de nacimiento es un exilio. Ese lugar es entonces un acontecer, un tiempo, como decía un verso de Valente: "Ella un día no volvió y el tiempo empezó a tejerse".

El tiempo no es anterior al acontecimiento de una pérdida, se quiera llamar de sentido, de ser o incluso de vida, pues ese exilio que es la vida pulsional es a su vez una vida incompleta. El acontecimiento de esa pérdida inaugura la temporalidad si ese acontecimiento es aceptado como comienzo sin causa, como radical contingencia, lo que rechaza, como vimos, el psicótico. El "sentido interno", o ese percibirse en la lejanía, es sin duda una constancia (la de la fijación pulsional, la razón última de una dotación sintomática de presencia viviente ante el otro), pero es también la constancia de una no coincidencia que radica en el cuerpo mismo. El animal siempre sabe dónde colocar su cuerpo, cómo moverlo, adónde ir, es su cuerpo, no hay distancia íntima con su cuerpo, no hay intimidad, sino un acoplamiento a un espacio in-corporal hecho cuerpo.

En el hombre no es así. Volvamos a recordar a Bichat con su tenaz preocupación por el enigma de un cuerpo dividido entre fuera y dentro, entre lo orgánico y lo animal, entre el organismo interno y una vida que requiere la relación, la palabra, el intercambio o la apertura hacia afuera. Para Bichat *existance* significa la vida estática, vegetal o inmóvil, mientras que *vivant* es, como en Aristóteles, movimiento. Entendemos la vida orgánica como la de la coincidencia, la más amplia, la que va de lo fetal a lo agónico, supervivencia de la reducción al cuerpo.

Bichat se pregunta por la muerte e indaga de nuevo en el cuerpo. De nuevo la vida orgánica se alarga. "Es notable la muerte natural, porque acaba casi enteramente con la vida animal mucho antes que termine la orgánica" (p. 218). La vida, como ya vimos, se va extinguiendo poco a poco, se extingue la vida del "sentido íntimo", que diría Kant, y

perdura esa inerte coincidencia entre el feto y el agónico anciano (p. 221). Y Bichat, como ya sabemos, se pregunta: "¿Por qué no se da una proporción exacta entre ambos modos de terminación? No me es dado resolver por completo esta cuestión".

La pregunta de Bichat quizá tenga una respuesta: esa no relación exacta es la vida misma del hombre, su escisión. La pulsión la hemos definido con Freud como esa escisión misma entre lo somático y lo psíquico que puede a su vez formularse como entre hablante y viviente, pero que ateniéndonos al cuerpo esa escisión es el "órgano", por utilizar esa brillante intuición de Lacan, de la libido. Llamar a la libido "órgano" es sin duda un atrevimiento y un exceso de lenguaje, pero tiene la virtud de acercarnos a la intelección de la no coincidencia que es el espacio o campo libidinal de la condición erótica (no meramente instintiva) de la vida humana, que sólo en su relación hacia fuera (*au dehors*) puede vivir.

Esa distinción que existe en la lengua de Freud entre *Körper* y *Leib* para hablar del cuerpo, de la que carece tanto la nuestra como la de Bichat, es pertinente. Tal distinción la utiliza Helmut Plessner para formular la diferencia que hay entre *Körper-haben* (tener cuerpo) y *Leib-sein* (ser cuerpo), para explicar la "posición excéntrica" del hombre. Contra lo que pareciera la pretensión de Plessner, esa distinción no se puede salvar, porque esa posición excéntrica no sólo es el espacio de la subjetividad (por ejemplo, cuando Lacan habla de intervalo entre significantes), sino el "órgano" de la libido. *Leib*, cuerpo erótico, no puede coincidir con *Körper* (la vida orgánica de Bichat), pues de esa no coincidencia está hecha la vida del hombre, su condición sexual y erótica. Esa no coincidencia es la trama del inconsciente, que el psicótico rechaza. Sin embargo, en esa no coincidencia trabaja el sujeto psicótico, pues su rechazo no resuelve el problema. El retorno sin ciframiento y lo traumático desmienten una y otra vez el intento delirante de una subjetividad anterior al sujeto, en la que el sujeto pudiera descansar o dormirse definitivamente.

Pues bien, la manera de acercarse a una posible coincidencia entre una y otra, entre *Leib* y *Körper*, es la ruina o empobrecimiento de la vida *au dehors*, de la vida del cuerpo libidinal. He aquí los fenómenos depresivos. En esos fenómenos la demanda desconoce su origen pulsional. En el sujeto neurótico la demanda se cifra en el inconsciente como incorporación del "Otro materno" (tomemos ese "Otro materno" como figura primordial de la demanda originaria) según una particularidad subjetiva o sintomática. Eso quiere decir que la inscripción de esa demanda originaria va a marcar sintomáticamente el modo de buscar en el otro una sustitución o suplencia según los avatares de la identificación, la división subjetiva y, en suma, el vínculo social. Ese tejido se nutre sin duda de rivalidad, agresividad, deseos de muerte, pero también de expectativas de amor, de deseo y de movilidad libidinal.

Cómo se articule esa intrincación marcará la condición fantasmática de cada cual, el modo de tratar ese fantasma fundamental queerotiza la violencia y la servidumbre. Ese fantasma, en el caso de la neurosis, se cierra sobre sí mismo, sobre la demanda inmovilizada en la que se solicita a un otro nutricio (materno), ya no sólo el consuelo,

sino la vida o el ser del sujeto, que en esa maniobra o demanda ya lo, pierde, por lo que su demanda se infinitiza y se renueva circularmente.

Eso tiene que ver con lo que vulgarmente se conoce como "síndrome de Estocolmo", así llamado a raíz de aquellos acontecimientos acaecidos en torno al robo y secuestro en un banco de Estocolmo. El llamado "síndrome de Estocolmo" es el asombro por una demanda de amor dirigida a quien, invasor arbitrario, aparece como amo de la vida y de la muerte, experiencia infantil que perdura en las relaciones humanas, en la relación con los otros. Freud la llamaría "regresiva", no porque sea esporádica, sino porque proviene, como fijación, de una primera experiencia de ese "Otro primordial". Así vemos que en esa demanda que exige la vida, ahí se quedó fijado, identificado al objeto de esa demanda. Esa demanda se dirige al Otro, no sólo de la sanidad, en una especie de intransitividad, para que le dote de esa vida que ha congelado, arruinado en la misma modalidad de la demanda. *Ihre Klagen sind Anklagen* se puede generalizar para el conjunto de los fenómenos depresivos, independientemente de la estructura clínica. Esa demanda ya no se dirige a la palabra, deja sin opción posible la vuelta o retorno del sujeto, porque eso requeriría no sólo que esa demanda no fuera respondida, sino que fuese devuelta a la expectativa de otro espacio de encuentro que modificaría la demanda orientándola hacia su origen pulsional.

Pero, en efecto, si la respuesta se automatiza respecto al *Körper* o vida orgánica, ese sujeto queda desposeído de su opción. Es cierto que el sujeto es resistente por el hecho de no coincidir con sus identificaciones, ni siquiera con las del narcisismo. Sin embargo, si no encuentra un espacio para formular y tejer el síntoma, entonces el cuerpo, ese cuerpo reducido al *Körper*, va a maltratarse al convertirse en escenario, quizá campo de concentración, de un goce muerto al deseo, de manera que la quiebra pulsional se limita a la mudez de un cuerpo que ha convertido la angustia en ansiedad y el síntoma en escenografía sadomasoquista.

Lo vemos cada vez más en la clínica. Demandas regidas por la inanición o la desvitalización, que dejan a quien esa demanda se dirige sin palabra, y, en ese sentido, demanda sádica, dado que se le da estatuto de muerto a aquel a quien se le solicita la vida. Circuito sin salida en el que el cuerpo orgánico entra a formar parte de una institución social, llamada "Seguridad Social" (seguridad o almacén del goce más destructivo), objeto de un ingente negocio farmacológico o supuestamente asistencial, donde la compunción más infantil y el sadismo no menos infantil se reúnen en una necrosis social, cada vez más cómplice, pues demanda y respuesta se han acoplado en un cierre inmovilizado.

¿Cómo preservar un lugar a la responsabilidad social y política, sin la cual el pacto social llamado Estado corre aceleradamente hacia su ruina, sin que la responsabilidad subjetiva sea dañada? Pues nada de lo que aquí decimos puede desconocer la más grave posición del poder político basada en la rentabilidad, estrictamente amoral, que ignora y rechaza la responsabilidad de la "polis", la responsabilidad política, a la hora de dar hospitalidad a quienes pagaron el mayor coste del pacto social. Esa hospitalidad exige una

disponibilidad, púdica y precisa, para una clínica en la que el acto y la responsabilidad subjetiva constituyan su horizonte ético.

Probablemente el término "Seguridad Social" no es un buen término, por pacato, pero en cualquier caso el poder público tiene como tarea primordial el pacto social, la ley que da cobijo y hospitalidad al hombre. Eso implica que el sujeto disponga del pan y de la palabra. La enseñanza y lo que llamamos "sanidad" son responsabilidad ineludible de lo público. Entregarla a las mafias de los laboratorios o a las sectas, verifica lo que Foucault llamó "bio-poder", es decir, la degradación y desaparición del Estado.

3.17. ¿Se puede vivir hoy? A propósito de von Hagen, Hölderlin y Nietzsche

Plantearse una clínica de la depresión desde otra perspectiva es pues urgente para que el pudor, sin el que no es posible la elaboración inconsciente, retome el pulso del momento inaugural del trauma. A esa clínica la podemos llamar clínica de la discontinuidad, de la temporalidad o del inconsciente. Cuerpos marcados por la palabra o su silencio, en mudo envite al desamparo del sujeto. Su desamparo no es su debilidad. Su debilidad es la prepotencia que reduce al otro a un cuerpo orgánico, la prepotencia de un acceso directo, sin mediación simbólica, a los cuerpos. Ese hebefrénico que se corta trozos del cuerpo, agobiado por esa presencia excesiva, nos revela lo que hoy día es nuestra particular barbarie. Si el caníbal antiguo comía, por ejemplo, el cerebro del enemigo, nunca faltaba ese ritual que daba al cuerpo otra dimensión que su única o bestial organicidad. Hoy el acceso al cuerpo carece de excentricidad a ese cuerpo; por ejemplo, la drogadicción, la violación, el terrorismo, por no hablar de determinadas respuestas terapéuticas tales como el voraz endosamiento farmacológico, pero no sólo el endosamiento farmacológico, sino también esa regulación disciplinaria del comportamiento corporal (desde la gimnasia terapéutica a los diversos modos de budismo occidental), o incluso ese ejercicio del poder transferencial que transforma el vínculo transferencial en monótona repetición del fantasma sadomasoquista. El esfuerzo freudiano por pensar un narcisismo anterior a la identificación narcisista quizá sea el intento de localizar ese punto, ese estado mortífero de un cuerpo tan ensimismado, tan presente a sí mismo, donde el otro está tan canibalizado que es sólo un cuerpo muerto o enfermo.

Pretender convertir el delirio en un mero trastorno al que hay que eliminar, reducir al psicótico a un cuerpo orgánico para que no haya trabajo de la psicosis, es una política de anulación del psicótico. Reducir al deprimido a esa demanda intransitiva, a un cuerpo sin inconsciente, es proponerle la anestesia enfermiza para un dolor paralítico. Hoy los cuerpos son más duraderos, tardan más en languidecer, por eso se fomenta la diversión, hay animadores sociales, divertimentos para que los viejos se acepten y se exhiban en una pista, en una playa, contra el pudor de un cuerpo avejentado y el duelo de una vida que, como pudiera haber dicho Bichat, permite que el sujeto acepte o afirme la verificación de su finitud.

¿Cómo pensar la respuesta de este nuevo Bichat, el anatomista von Hagen (anatomista en esta ocasión más que fisiólogo), a cuya exposición han acudido en un solo día cinco mil berlineses? Von Hagen no disecciona sus cadáveres para encontrar el misterio de la vida y la muerte, sólo los exhibe como obra de arte. Mediante una técnica de plastificación sustituye los líquidos del cuerpo por una especie de silicona con la que fija los tejidos más eficazmente que en los antiguos embalsamamientos. De esa manera manipula los cuerpos moldeándolos a su gusto: músculos sacados a tiras en una misma dirección con la idea de fijar un movimiento, cadáver con cajoneras para ver el corte transversal del organismo, el cuerpo que sostiene en la mano su piel al modo del dibujo de Vesalio sobre la anatomía muscular, esa macabra escultura al estilo Quattrocento

donde el cadáver y el caballo forman una figura en escorzo, como la estatua ecuestre de Donatello.

Ya conocíamos el "body-art", los fetos en formol o aquel busto presentado en Nueva York cubierto de la sangre del artista. Pero von Hagen ha dado un paso más: el cadáver queda incorporado a la galería de arte (estará pronto en los salones de estar) como obra eterna. Ninguna Antígona reclama sus cuerpos. Von Hagen dirá que ellos, los cadáveres, dieron su autorización. Donantes de cadáveres, una incursión más allá, hacia el campo del arte, en el camino iniciado por los donantes de órganos.

¿No hay ley divina, esa ley no escrita que proclama Antígona, que devuelva a ese cuerpo la memoria de su huella inconsciente? ¿Debemos entender de ese modo la obra, o como se quiera o se pueda llamar, de von Hagen? En nuestra tradición pictórica tenemos el repetido tema de la *vanitas*, que nuestro Barroco exploraba, pero que en realidad arranca desde el propio Renacimiento y el gótico flamenco, pensamos especialmente en El Bosco. ¿De qué se trata entonces?, ¿de una nueva manera de tratar la *vanitas*? No es de todos modos asimilable la pintura de la *vanitas*, en cualquier de sus variantes e incluso en la obra de un Otto Dix o de un Lucien Freud, etc., no es asimilable a esta operación del anatomista von Hagen basada en el acceso directo al cuerpo. En la *vanitas* la corrupción de los cuerpos amonestaba al hombre sobre la bagatela de su poder en una arenga contra la tiranía y la servidumbre, o podría interpretarse, por el contrario, como ya alguien hizo, como una invitación a la resignación. En todo caso, era siempre un alegato sobre la finitud y la temporalidad del hombre.

En von Hagen el cadáver es expuesto como incorrupto. Quizá no haya otra muestra más contundente de ese rasgo de nuestra época que llamamos acceso directo a los cuerpos. Ese rasgo es el olvido del inconsciente, el olvido de la incidencia del inconsciente en los cuerpos y el olvido de ese conflicto entre un cuerpo dado y un deseo que consume y produce a la vez su vida. Entre el goce de la muerte y el deseo de encuentro se juega la experiencia que coloca el tiempo en el corazón de la ciega exigencia pulsional. No sé si la obra de von Hagen es un resorte para el pensamiento y la movilidad libidinal o se limita a lo que dice el lema de la exposición de Berlín: "Mundos corporales o la fascinación por lo real". Fascinación por lo real o embelesamiento sadomasoquista que ha presidido una corriente estética y política del siglo que acaba de terminar. Desde el futurismo pasando por el surrealismo y el arte conceptual, hay un impulso secular que culmina con esta manipulación y exhibición de los cuerpos, de los cadáveres. Por eso creemos que von Hagen tiene más afinidad con esa corriente que con el expresionismo o con un Cézanne, un Picasso o un Malévich, etc.

Deberíamos preguntarnos, sin embargo, por qué parece imponerse como secuela del siglo esa corriente que podemos estar de acuerdo en llamar "fascinación por lo real". Lo real, esa fascinación por lo real, también la conocemos en el mundo psicoanalítico y conocemos sus consecuencias: el olvido del inconsciente y la promoción del vínculo inmóvil del sadomasoquismo. Ese vínculo, ya lo hemos dicho, aparece a veces como efecto terapéutico cuando el desamparo y la destrucción del cuerpo se ofertan a un lazo

social que "socialice" ese acoplamiento entre desamparo y destrucción corporal.

La secta parece ser la forma de lazo social imperante en estos momentos. Algunos sujetos no pueden vivir sin ese pequeño grupo sectario. Sin él viene la destrucción del cuerpo. Tales sujetos no pueden vivir, entonces, más que a costa de tal grado de alienación que anula la experiencia del inconsciente. Podemos formular la pregunta de esta forma: ¿cómo vivir sin inconsciente (o sin trabajo de la psicosis) y no destruirse?

Quizá podríamos ver también la obra de von Hagen como una bofetada, un desvelamiento, una interrogación, una "salvaje búsqueda de la conciencia", como dice Hölderlin de Edipo, un modo de conservar al sujeto del mismo modo que hiciera el cadáver de Polinice, el cual allí expuesto sin enterrar cuestiona un poder arbitrario y solicita el deseo de una mujer, la Antígona insurrecta a la que Hölderlin califica de "verdad republicana" y nosotros preferimos llamar *síntoma*.

El síntoma es la manera particular de vivir de un sujeto que habla. Eso obliga a que la demanda cuyo origen es el desamparo subjetivo, encuentre un lazo con el otro, de manera que el deseo y la satisfacción pulsional no requieran su asesinato. El cuerpo libidinal, su finitud y la pulsión podrían encontrar así la medida "republicana" de la temporalidad, del tiempo. Hölderlin dirá que la palabra mata porque se apodera del cuerpo vivo (cf. *Ensayos*, p. 163), siendo el cuerpo mismo el que finalmente y por vía de esa apropiación mata (p. 164). Si alguna verdad porta el melancólico es precisamente ésa, que más allá de la imagen especular la palabra mata al cuerpo vivo, lo que verifica con su propia muerte. Algunos asesinatos pueden entenderse porque el sujeto queda detenido y anulado sin poder traspasar el umbral de esa imagen del semejante, y entonces mata al semejante en vez de matarse a sí mismo. Rehuyó así la verdad de la palabra que mata.

Pero Hölderlin da una vuelta a esa cuestión en ese verso tan conocido en el que dice: "Donde está el peligro crece/también aquello que te salva". Ahí precisamente, en esa escisión a la que Hölderlin llamará "la infidelidad divina" (*Ensayos*, p. 155) habita el poeta. Esa escisión (así definimos la pulsión), llamada por Hölderlin "ilimitada", es el acontecimiento irreductible que suscita la palabra que pudiera nombrar lo desconocido ("lo que es desconocido mi palabra lo nombra", dice en el "Empédocles"), la suscita, o quizá sólo la anuncia; en todo caso en esa debilidad que es nuestra ausencia de destino (cf. *Ensayos*, p. 164), de palabra rectora, en suma, es donde la creación de una palabra o de un decir (al modo sintomático singular de un sujeto) adquiere la dimensión del tiempo, contingencia que la "diosa necesidad" de la pulsión ignora en la exigencia de respuesta satisfactoria. Pero el "defecto de dios es nuestro socorro" (cf. *Vocación del poeta*).

De ninguna manera ese socorro podría sobrevenir si no se iniciara en el "defecto de dios" o "infidelidad divina", que antes incluso de conocer su poética expresión es aterida soledad, soledad sin remedio. La palabra enmudece, aún no nombra lo desconocido, aún mata el cuerpo del viviente. Ese inicio o esa experiencia de tan extrema soledad y de la muerte que porta la palabra es premisa para que "donde está el peligro crece también aquello que te salva". Recordemos que para Platón la escisión es "incurable" (*aniátos*).

Ese *aniátos* será retomado por Aristóteles como *órexis*, como "deseo". "Donde está el peligro crece/también aquello que te salva."

La depresión alude a esa multitudinaria respuesta de quien, asustado por el borde de la experiencia de la soledad y el tiempo, acude raudo a conectarse a ese corazón artificial de una respuesta que instala la demanda en el "griterío de la necesidad" o en el silencio abisal de su derrota. En todo caso, rehuye el duelo que comienza en esa soledad y en ese silencio y que lo arrostra con el recato de un tiempo o pudor que elabora y crea la distancia que pueda escuchar lo desconocido y así quizá nombrarlo. Y así ese nombrar lo desconocido es un nombre no por efímero menos propio. Lo efímero requiere la distancia.

Para escuchar a Hölderlin no hay que reducirse a la inmediatez de su época. Escuchemos su empeño por dar distancia y medida a una pérdida que trastoca una continuidad entre la conciencia y la vida. En ese trastorno "excéntrico" crece la opción del sujeto. Por eso, cada vez que dejamos de tomar la demanda del trastornado como una opción del sujeto, sea que lo hagamos para acallarle o sea porque la condenemos a su ignorancia echando mano rápidamente al recetario, traicionamos la distancia o pudor que preserva el enigma del cuerpo, su huella inconsciente y convertimos su cuerpo en cadáver insepulto. De esa manera, la depresión se cronifica, se convierte en estado natural. Respecto a su "curación", los efectos de sugestión terapéuticos van a requerir ese estado de alienación lastimero que impide la menor elaboración o duelo de la pérdida a la que pertenece el sujeto.

Que esto se haya convertido en fenómeno social, en característica social de nuestro tiempo, como ya señalara Mitscherlich hace bastantes años, indica la pobreza y extrema fragilidad del lazo social al que nos hemos visto conducidos. Seguro que habrá un modo de despertar; la "salvaje búsqueda de la conciencia", por tomar la expresión de Hölderlin, que preside la indagación edípica, quizá encuentre su modo de insurrección entre nosotros.

Si el fóbico es el topógrafo agrimensor y vigilante de la distancia, el psicótico, en particular el esquizofrénico, es su artista. "No es cómo un alma se acerca a otra, sino cómo se aleja de ella donde reconocemos su afinidad o parentesco con la otra." El silencio o la distancia, el pudor, en suma, da a la demanda una distancia que deja libre al otro para tomar o dejar una palabra aún por venir. En Nieztsche, desde el *Ecce homo* hasta el período de la "jubilante disolución" de Turín, su euforia no ha perdido la ironía de una despedida. A la hora de su disolución Nietzsche no insiste, se despide. La orgía de los nombres, ya firme Dionysos o Víctor Manuel o Nietzsche-Cesar o El Crucificado, etc., apunta a la disolución del sujeto Nietzsche, convulsionado ante lo insoportable que viene a encarnar ese caballo lesionado por su cochero, y señala la catástrofe de su identidad. Aún asombra cómo para tranquilizar a Burckhardt le inquieta más diciéndole: "A mi honorable señor Burckhardt: ésta era la pequeña broma con la que me perdono el atrevimiento de haber creado un mundo…" ¿Pero no ha creado Nietzsche en verdad un mundo?, ¿acaso Nietzsche no ha quedado para nosotros como un nombre insustituible?

Pero en ese momento Nietzsche, a la vez que proclama a Burckhardt como el gran maestro, ansía esa referencia que le permita recuperar el equilibrio áureo Ariadna/Dionisios (Nietzsche), "equilibrio de todas las cosas" donde siempre buscó el pertenecer al universo. Ahora, ya el laberinto es Ariadna o el propio Dionysos o el definitivamente extravíado Teseo-Nietzsche (cf. *Ariadna y el Laberinto*). Nietzsche, afásico y finalmente ágrafo, desaparece en el laberinto, como Hölderlin se muta en silencio en la lejanía fortificada de la buhardilla de los Zimmermann.

Un sujeto esquizofrénico, aún no definitivamente convulsionado ante lo insoportable, dice que cuando la calle le aturde y le engulle, le basta subirse a un escalón para que la distancia le permita recuperar un lugar y de nuevo la movilidad.

Por medio de la distancia o del pudor, de ese reconocimiento en acto de lo que la pulsión tiene de disidencia psíquica, el sujeto "crea un mundo", crea un lazo libidinal que no viene dado, toma la responsabilidad de un acto sin legitimidad previa.

3.18. El duelo, el silencio y el griterío de la necesidad

Podemos hablar de duelo o de capacidad de duelo. ¿Por qué no? El duelo es la huella del tiempo en la pérdida o la pérdida como comienzo. Por eso, entre otras cosas, el psicótico finalmente naufraga, porque no acepta el sin comienzo del trauma, porque, sin la contingencia, el "griterío de la necesidad" se impone sobre esa condición histórica del hombre que desde Aristóteles conocemos como lo que se juega entre la potencia y el acto o el "conatus" spinoziano. El "griterío de la necesidad" adquiere en la alucinación su rostro más sombrío porque rompe de manera contundente la distancia fuera/dentro. El sujeto queda engullido por el espanto.

Por eso en la psicosis duelo y pudor no coinciden. El pudor es un modo de mantener la distancia ética que inscribe la posición del sujeto. En la psicosis esa distancia ética no es el duelo, pues le falta su condición esencial: la contingencia del sujeto y en consecuencia el carácter episódico, como diría Lacan, del objeto pulsional. Que el sujeto psicótico quede orillado del duelo y de la movilidad libidinal es lo que le deja tan desamparado ante la fractura de la vida. Insiste, se fragmenta, crea, produce edificios delirantes más o menos brillantes y después sucumbe al silencio, a la demencia o a la muerte. Algunos sostienen su desesperación hasta límites que nos parecen insoportables. ¿Qué les mantiene vivos? Escuchémosles. Quizá descubramos que finalmente la melancolía propiamente dicha no es más que la derrota cierta del psicótico, el punto último, aunque no temporal, de llegada. La clínica de la psicosis se ha confrontado siempre con la roqueña fortaleza de la certidumbre más radical, certeza inamovible, que aparece en el momento del desencadenamiento, del "fenómeno elemental", y también en su respuesta delirante. Cuando Freud dice, de pasada, que en la psicosis encontramos la disolución pulsional, nos esclarece, sin embargo, la estrecha relación que hay entre certeza y pulsión de muerte. La certeza amenaza y aniquila, como un viento huracanado, lo incalculable del sujeto, su temporalidad. Un único y eterno acontecimiento preside el origen y la muerte del mundo. De hecho, no hay figura de la certeza (desde las patrióticas o religiosas a las habituales psicopatías) donde no anide la pulsión de muerte. Pero el psicótico no se consuela con la "masa"; por eso la pulsión de muerte lo encamina hacia la disolución melancólica, único puerto de llegada para una subjetividad que desconoce el tiempo.

Queremos por último aclarar que el duelo no es un mero consolarse por una pérdida, que no es la simple sustitución de objeto. Si tal dolor produce, si tal silencio requiere, es porque, lejos de toda concepción psicológica, el duelo revela no ya sólo la pérdida originaria de una satisfacción mítica, removida, por ejemplo, en el caso de la pérdida de una persona querida. No se trata de la pérdida, sino del límite del cambio; en todo caso se trata de la pérdida de la ilusión del cambio favorable. Ahí no nos encontramos con una sustitución, sino con ese insustituible que gobierna nuestras sustituciones. La experiencia del inconsciente es tal experiencia no sólo porque moviliza la palabra y la libido, sino porque toca y topa con su condición más irreductible: la fijación pulsional, el núcleo de nuestro ser, la repetición. Lacan habló de "horror de saber" para referirse a ese momento

de la experiencia. ¿Por qué no?

De nuevo acudimos a Nietzsche para solicitarle ayuda. El aforismo n.º 341 de *La gaya ciencia* dice así:

> ¿Qué ocurriría si día y noche te persiguiera un daimón en tu más solitaria soledad y te dijera:
>
> "Esta vida, tal como la vives ahora y la has vivido, la tendrás que vivir aún otra vez y aún incontables veces, y en ella no habrá nada nuevo; al contrario, cada dolor y cada alegría, cada pensamiento y cada suspiro, todo lo indeciblemente pequeño y grande en tu vida se reproducirá para ti, en el mismo orden y en la misma sucesión; y así mismo esa araña y ese claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. Al eterno reloj de arena de la existencia se le dará de nuevo la vuelta y con él a ti, mota de polvo entre el polvo". ¿No te arrojarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al daimón que así hablara? O has vivido alguna vez ese momento prodigioso en el que pudieras contestarle: "¡Tú eres un dios y nunca había oído algo tan divino!". Si este pensamiento arraigara en ti, tal como eres, tal vez te transformaría, pero acaso te aniquilaría. La pregunta en todos y cada uno, "¿quieres que esto se repita una e innumerables veces?", pesaría como la carga más pesada sobre tus actos. ¡Cómo tendrías que volverte bueno y amar la vida para no exigir más que esta última y eterna confirmación!

No abusaremos de este indescriptible texto de Nietzsche con nuestros comentarios.

¿Quién dirá que sí a esa pesada carga que rige nuestros actos? El melancólico, tipo Bartleby, lo sabe y se deja morir. El deprimido neurótico huye de ese saber y se contenta con anularse en una demanda que dé al otro el lugar de un supuesto saber, mera respuesta a ninguna pregunta. Nada más mortífero que una respuesta sin pregunta. Si queremos seguir hablando en nuestra clínica de duelo, no lo hay verdadero si su movilidad libidinal, una vez rota la inclusión incestuosa, no alcanza la experiencia de ese demoníaco *daimon* que nos levanta por una instante el velo que oculta no ya sólo nuestra finitud, sino nuestra repetición: nuestro ser está ya jugado. Decir que sí, aun en esas condiciones, al deseo de vivir es la raíz última de una clínica del duelo. Quedarse en el consuelo es falta de respeto al sujeto de la experiencia y es charlatanería o griterío que preside las bodas entre los ideales más bobos y las dependencias fantasmáticas más patéticas.

Por ejemplo, un final de análisis suele acontecer cuando sin duda el sujeto ha introducido el tiempo en la pulsión, pero no lo habría de verdad si el sujeto no ha sido visitado por ese *daimon* nietzscheano.

Recordemos a la hora de concluir cómo comienza la Carta de Hugo von

Hofmannsthal a Lord Chandos:

> Es bondad por vuestra parte, reverendo amigo, disimular mis dos años de silencio y volverme a escribir. Es más que bondad dar a vuestra inquietud por mí, a vuestra sorpresa por el entumecimiento espiritual donde os parezco hundido, aquel tono de ligereza y gracia que sólo los grandes hombres, afectados por la peligrosidad de la vida pero no desalentados, saben tener.

"Afectados por la peligrosidad de la vida pero no desalentados."

Adenda

EN ESTA ADENDA se incluyen textos ya publicados en revistas o boletines de psiquiatría y psicoanálisis, que ilustran, aclaran o desarrollan algunos aspectos de lo tratado en los capítulos anteriores.

A.1. ¿Depresión o melancolía?

¿De qué hablamos cuando hablamos de depresión? La depresión es un término excesivamente genérico e impreciso. ¿Es un estado de ánimo?, ¿un temperamento?, ¿momentos ineludibles en el vivir de cada sujeto?, ¿es una enfermedad?, ¿es un pecado?, ¿equivale a la angustia?

Podemos situar la introducción de este término, al menos en su uso genérico dentro del campo de la psiquiatría, en la obra de Adolf Meyer, contemporáneo de Kraepelin y Freud y, según Theodore Lidz, fundador de la psiquiatría americana. Meyer propone eliminar el término *melancolía* que implica el conocimiento de algo que no poseemos, a favor del término *depresión* que cubriría el amplio campo de la fenomenología: depresiones maníaco-depresivas, psicosis de ansiedad, episodios depresivos, demencia *praecox*, etc. Sus razones son varias:

1. "Las variedades comúnmente clasificadas son la melancolía simple, la melancolía con estupor, la melancolía con delirio, la homicida, la suicida, la postparto, la aguda, la melancolía atónita crónica, etc. Es evidente que de esta manera se meten dentro de una misma etiqueta muchas enfermedades diferentes simplemente por estar dominadas por la depresión" (1902). Tenemos por tanto una razón epistemológica: la depresión reúne una dualidad clasificatoria dispersa. ¿Con qué resultado? ¿Es la depresión un síntoma común a varias enfermedades o reúne una variedad sintomática en una entidad psicopatológica específica?
2. "Intentar explicar un ataque histérico o un sistema de ideas delirantes o unas hipotéticas alteraciones celulares que no podemos alcanzar ni probar es en la etapa actual de la histofisiología, algo gratuito." Ahora, da un paso más y aborda la cuestión desde la gratuidad etiológica en psiquiatría. Si no hay comprobación de alteraciones o déficit histológicos, concluye con una cura de humildad, debemos conformarnos con ver todo ese campo como uno de los tipos de reacción afectiva, entre otros, a situaciones que exigen una respuesta por parte del individuo.

Esto permite dos cosas. *a)* Simplificar el universo de los trastornos sin preocuparse de la etiología, coincidente, para él, con etiología orgánica. Nos encontramos, así, con la paradoja de que por cuestionar el registro de la etiología, lo suprime, iniciando, de esa manera, el camino de la psicologización de la psiquiatría, es decir, privilegiar los comportamientos frente a las estructuras clínicas. *b)* Abordar la cuestión del tratamiento. "El psiquiatra ha de ayudar a la persona misma a transformar el equivocado y deficiente intento de restauración del equilibrio. . ." El médico, dirá en otra ocasión, puede ayudar al paciente a comprender su situación y así prestarle la seguridad que le falta, con paciencia y con buena disposición.

En consecuencia tenemos, por un lado, la eliminación del debate etiológico y, por

otro, un abordaje humanista o paternalista del trastorno depresivo. Ambos van juntos: si no hay cuestión diagnóstica, el tratamiento no se plantea entonces a partir de la causación del sujeto, sino como algo meramente exterior: desde el consuelo a los futuros ansiolíticos. Por consiguiente, una respuesta genérica para un malestar genérico. Se desconoce así no sólo que hay una determinación estructural, sino que haya una implicación del sujeto, una causa de un sujeto que deviene así respuesta y que constituye la enfermedad misma. El humanismo paternalista destituye la responsabilidad del sujeto y reduce el tratamiento al consejo doctrinal.

¿Por qué la dificultad diagnóstica está siempre presente en la vieja cuestión de la melancolía? Siempre hubo esa vacilación entre plantearla como problema moral o como enfermedad. Ya en el tratado hipocrático *De la naturaleza del hombre* aparece la melancolía asociada al predominio del humor "bilis negra", que vendría a romper el equilibrio, la *dike*, del hombre con el universo. La melancolía tiene la dimensión moral de la *hybris*, del exceso, del desequilibrio, como expresa bien el ejemplo de Platón: el soldado que pretende ser gobernante es víctima de la *hybris*, lo que implica un desorden moral. Plutarco decía que hay un tiempo para el dolor y otro para el consuelo, adelantándose así a la tesis de Freud en *Duelo y melancolía*. Entre los cristianos, la tristeza es una de las pasiones del alma. Para Santo Tomás es una pasión concupiscente junto al amor, el deseo, la alegría, el odio y otras pasiones del alma que atañen a lo que Kant llamará el sujeto patológico o sujeto de la sensibilidad. La tristeza es un consentimiento concupiscente, el rechazo por parte del alma del bien espiritual. Juan Casiano, en sus libros sobre los cenobios, llama a la tristeza *acedía* y la describe con estas características: indiferencia, embotamiento, pérdida del deseo, pereza, pasividad, tristeza. La *acedía* es un pecado, es una falla moral, es consentir al pecado original que introduce la concupiscencia.

El positivismo científico pretende circunscribir los fenómenos melancólicos a la enfermedad. El problema aparece de entrada, es su condición de "enagenación parcial" (término de Pinel). Pinel describe muy bien los síntomas: taciturno, aire pensativo, soledad, ideas lúgubres, y descubre algo que será común en el pensamiento psiquiátrico: su frecuente combinación con la manía. Esquirol, para aislar esta enfermedad, construye un nuevo término con el que dar cuenta tanto de su condición delirante como de su parcialidad: *lipemanía* o melancolía con delirio, frente a la melancolía simple, pero sin fiebre, es decir, parcial. Esto será siempre un quebradero de cabeza: sujetos que parecen razonar perfectamente fuera de su delirio, un delirio localizado en ideas lúgubres de culpa e indignidad.

En la segunda mitad del siglo XIX aparece la tesis de la *psicosis única* que, según la descripción de Griesinger, tiene varios momentos. 1) Empieza por desórdenes emocionales: el intelecto funciona con cordura aunque con premisas falsas; por consiguiente, no hay perturbación real del pensamiento. 2) Melancolía propiamente dicha: indecisión, inactividad. 3) Manía: el paciente está fuera de sí. 4) Debilidad mental: afección de la inteligencia. Pero Ludwig Kahlbaum cuestiona la psicosis única, a partir,

sobre todo, de lo que va a llamar *vecordias*. Las *vecordias* se distinguen de las *vesanias*. Las *vesanias* son trastornos anímicos que afectan al conjunto de la vida anímica, y entre ellos está la *vesania típica*, cuya descripción corresponde a la *Einheitpsychose* de Griesinger: *stadium melancholiae, stadium maniae, stadium perturbationis, stadium dementiae*. Las *vecordias*, por el contrario, son trastornos anímicos de extensión limitadas (y posteriores a la pubertad, si no es así serán parafrenias).

Dos vecordias fundamentales propone Kahlbaum: la *melancolía* (simple o agitada = manía) y la *paranoia*, según que la afección sea fundamentalmente afectiva o de la esfera de la inteligencia, pero sin el proceso de degradación intelectual o demencia. Aborda así Kahlbaum la cuestión de un trastorno que no corresponde linealmente a un déficit, sino a una dificultad parcial y específica que tiene que ver con el vivir. ¿Por qué la llama *vecordia?* Lo dice claramente, porque *vecordia* es un término latino que se refiere al corazón, al órgano de la vida y del dolor, no es un déficit. No atañe por tanto al sujeto categorial de las facultades, sino al sujeto existente. Tal sujeto no carece de la facultad de razón, sino que más bien vendría a carecer de fundamento de razón. De ahí que entre los diversos rasgos que describen estas *vecordias*, no se le escapen a Kalhbaum los fenómenos de desvitalización de la melancolía, ni el problema de la culpa en ambos casos, ya sea la paranoia o la melancolía: autoinculpación en el caso de la melancolía, inculpación en el caso de la paranoia. Y, a la vez, tanto hay rasgos o fenómenos de exaltación en la melancolía (manía), como hay fenómenos melancólicos en la paranoia (*paranoia descensa*). Tales fenómenos son claramente observables en nuestra práctica cotidiana. Las *vecordias* nos colocan, entonces, ante una problemática *parcial* de la locura, cuya particularidad, frente a las vesanias y la demencia, obliga a precisar su estatuto psicopatológico y clínico. Son formas de la psicosis, pero con esa particularidad de su parcialidad y, en el caso de la melancolía, con la característica de una verdad que se muestra por medio de la enfermedad, según los términos que luego utilizará Freud.

Según Ernest Harms, el manual de Kahlbaum fue lectura habitual de Freud y, según nos cuenta, estaba lleno de notas manuscritas en los márgenes, con abundantes subrayados. Freud comienza su texto *Duelo y melancolía* de esta manera: "La melancolía, cuyo concepto no ha sido aún fijamente determinado, ni siquiera en la psiquiatría descriptiva, muestra diversas formas clínicas a las que no se ha logrado reducir todavía a unidad. . .". Para delimitar tal entidad psicopatológica, Freud la estudia en contraposición al *duelo*, no en contraposición a la paranoia, como había hecho Kahlbaum. Es una novedad, pues la contraposición en *Duelo y melancolía* se establece entre una psicosis y una neurosis. Dos rasgos diferenciales señala Freud:

1. La temporalidad, la duración. Mientras que el duelo es el trabajo de elaboración de una pérdida, la melancolía implica la inhibición del yo y la absolutización de la pérdida.
2. La ausencia de amor propio ("el envilecimiento de *sí mismo"*) y de pudor, a la hora de las autocalumnias y autorreproches.

¿Cuál es la *verdad* que revela la melancolía? La culpa. La culpa del sujeto. Del mal el sujeto ha de hacerse responsable. Esto supone que hay en el sujeto una culpa ontológica o estructural. ¿Cuál es su *mentira*? ¿Qué es lo que falsea esa culpa? La ausencia de pudor, el envilecimiento de sí mismo (*Herabsetzung des Selbstgefülhs*), el autorreproche absoluto, la absolutización de la culpa, que vendría a ser una *des-responsabilización* de la vida. "Sin duda, dice Freud, que quien tiene tal valoración de sí mismo y así lo manifiesta a los otros, está enfermo, ya diga la verdad o se calumnie más o menos."

En su reflexión hay una vuelta hacia el fundamento y ahí encontramos, de nuevo, la revelación de una verdad y el movimiento de "falsificación", donde habría que situar la enfermedad. ¿Qué *verdad?* Lo que ya adelanta Kahlbaum al usar el término "vecordia" o dolor de existir. Que el existente lo es sin fundamento. Dicho de otra manera: que la falta y el sinsentido son introducidos en el mundo por el lenguaje, por el hecho de hablar. El sujeto, por la operación de lo simbólico, se convierte en ser carente. ¿Qué *mentira?* El no saber, el no querer saber de esa falta. Freud lo dice así: "Sabe a quién ha perdido, pero no lo que ha perdido". La dimensión de muerte del significante no se dialectiza, en la melancolía, con el mundo. No en el sentido de una exterioridad ontológica, sino en cuanto que la introducción de la falta en el mundo erige el deseo. En la melancolía, el deseo está muerto. Un paso más y Freud se adentra en los fenómenos de *desvitalización*, de un sujeto engullido por la falta, "desertizado", es el término de Freud, y auto-insultado por los pensamientos de indignidad. Fenómenos de inapetencia y de insomnio. La pulsión que empuja a todo lo viviente a sostenerse en la vida queda derrotada.

No es la primera vez que Freud había hablado de la melancolía. En la correspondencia con Wilhem Fliess, en el manuscrito G, habla de la melancolía como "hemorragia libidinal", es decir, la negativización, dicho en términos lacanianos, que supone el lenguaje, cae sobre el sujeto, desvitalizándole. En *Duelo y Melancolía* esa hemorragia libidinal es precisada como pérdida de la libido de objeto, a la que Freud opone la libido narcisista. Podemos decir que la libido protege del dolor de existir, la libido de objeto, es decir, el deseo por medio del cual la pérdida que supone hablar queda mediada por la promesa fálica, promesa de completamiento, tanto de saber como de goce. De ahí que Freud ilustre su tesis con la contraposición entre melancolía e histeria. Mientras que en la melancolía hay una absolutización de la pérdida, un abandono total de la carga de objeto, eso en la histeria siempre es parcial. En la melancolía no hay represión, no hay desplazamiento del significante, no hay el Otro del inconsciente. La libido narcisista rompe las amarras con el otro. Hay una introversión de la libido en el cuerpo ("regresión" es el término freudiano), en oposición al deseo. Queda así el cuerpo petrificado e inerte: "La sombra del objeto cae sobre el yo", quedando entonces el propio yo como objeto inerte y abandonado.

En *El Yo y el Ello*, Freud se pregunta cómo el sujeto puede ser acusador de sí mismo. Responde con la distinción entre el Ideal del yo y el superyó. El melancólico no sería un perseguido del superyó concebido como instancia edípica, sino como

perseguidor, como encarnación de un goce persecutorio.

Para terminar, preguntémonos cómo articular lo que Freud llama la "hemorragia libidinal", los fenómenos de desvitalización y de absolutización de la pérdida, con la culpabilidad. La dificultad de diagnóstico de la melancolía proviene de la presencia de la culpabilidad. Pero esta culpabilidad, a diferencia de la culpa neurótica dialectizada y mediada por la reivindicación y la demanda (hay siempre una ambigüedad entre cargar con la falta o cargarla sobre los otros), no admite mediación, es una idea fija o delirante. Es un axioma. No hay pregunta del sujeto. Sin embargo, es el único lazo que queda con los demás. Esa culpa es lo que impide el acto suicida. Y con el tiempo queda, por ejemplo, la espera del castigo, "espera delirante" (*wahnshafte Erwartung*), la llama Freud.

Por esa razón cabe decir que, en términos lógicos, lo primero en la melancolía es la desvitalización, el desfallecimiento libidinal, sin mediación fálica. Y que la culpa cabe entenderla como postulado delirante, en el sentido de Clérambault: un postulado inamovible, una idea fija, como única elaboración de sentido. Por medio de la culpa se erige un significante ideal, respecto al que el sujeto se sostiene como tal, aunque sea en la certeza de su propia infamia. Elaboración corta, sin duda, exigua, parcial, delirio reducido a postulado pero, al fin y al cabo, elaboración de sentido. En *Duelo y Melancolía*, dice Freud que la melancolía se "exterioriza", se elabora en el reproche y en la culpa, es decir, se muestra. La contrapone Freud al delirio en donde ya no hay sujeto, sino que el "retorno de la carga del objeto le hace posible tratarse a sí mismo como un objeto". El sujeto se realiza entonces como objeto que cae. No hay elaboración ninguna de la pérdida que supone la vida.

Por último, ¿qué podríamos decir del síntoma depresivo neurótico, hoy tan en boga? Tiene, me parece, la particularidad de no ser retorno de lo reprimido, sino pasión de la ignorancia. La ignorancia tiene una relación compensadora pero de rechazo. En ese sentido no es interpretable. Carece de la causa, de lo que de mortandad conlleva para la vida el hecho de hablar, pero no se hace cuestión o pregunta. Es un desfallecimiento que encuentra su propio acomodo en tal desfallecimiento. Por eso, el síntoma depresivo, cuando se ofrece en esa demanda ambigua que no hace pregunta, responde a una identificación social, que no corresponde a la responsabilidad del sujeto.

En fin, la propuesta de Meyer se revela, a nuestro parecer, fallida, puesto que se presta a una confusión clínica permanente de una sintomatología ambigua y que no separa psicosis de neurosis, ni lo que serían momentos depresivos en un proceso de elaboración y de duelo por las pérdidas de objeto, los ideales o las identificaciones, de lo que es simplemente dimisión de la responsabilidad del sujeto. Por otro lado, el aspecto terapéutico está en complicidad con esa dimisión. Creemos que conviene recuperar desde la clínica el término melancolía para cernir una estructura psicótica y abandonar el término "depresión" por confuso, falto de rigor y comodín de una clínica perezosa.

Trabajo presentado en las Jornadas "Variedad de la depresión",

Madrid, Noviembre 1993, que fue publicado en la revista
de la Asociación Española de Neuropsiquiatría, n.º 52, Enero/Marzo 1995.

A.2. Traumatismo, repetición y recuerdo

Comienza Freud por concebir el tratamiento analítico, de entrada, como búsqueda de un recuerdo. Ese recuerdo requiere su búsqueda porque quedó, por la represión, fuera del "complejo asociativo". ¿De qué recuerdo se trata? De un recuerdo traumático, responde Freud. Entra, de esta manera, en un terreno aporético: el trauma lo es porque no es psíquico, pero, a su vez, sólo tiene virtualidad en cuanto psíquico. Dos características nos da de ese trauma: "El trauma, dice en el temprano texto ‚Comunicación preliminar…', no está en el hecho, sino en el sobresalto". Queda así inscrito en el sistema de representaciones como un cuerpo extraño, puesto que no se descarga. La segunda característica reside en que es siempre de carácter sexual, luego el sobresalto inintegrable en la cadena asociativa es propiamente lo sexual, que, de por sí, ni es dialectizable ni admite mediación, sino, a lo más, repetición, repetición de un encuentro fallido, el encuentro fallido con lo otro, con lo real, con lo que toma presencia *en cuanto que* inabordable para el tiempo de la interpretación. Y ese estar presente sin que el tiempo lo reabsorba, ni lo elimine, obligará a la suplencia edípica como significación de la sexualidad humana, a raíz del significante de deseo: el falo.

Por de pronto dos conclusiones:

1. Tenemos una causa pasada que actúa ahora, y si actúa es porque se inscribió en algún sitio y ahí perdura: el inconsciente. El inconsciente, dirá más tarde, no tiene tiempo, carece del tiempo histórico que establece el antes del pasado.
2. Luego, como dirá el Lacan del *Seminario XI*, "en el seno mismo del proceso primario aparece el trauma a cielo descubierto", por consiguiente, el inconsciente estructurado como un lenguaje, apresa en sus redes un real.

Podemos preguntar a Freud: ¿es real una causa que para operar requiere el inconsciente y la represión? A esto responde Freud: "Son en realidad dos causas o, mejor dicho, es la escisión misma como causa o causa dis-continua: la fijación, que precede y condiciona la represión, y la represión propiamente dicha, que opera sobre la fijación, mediante el desplazamiento del afecto y la sustitución significante, produciendo de esa manera el síntoma".

Esto nos coloca, simplemente, en el despliegue de la causalidad psíquica. Aun así volvemos a preguntar a Freud sobre el objeto de la cura analítica: ¿sería posible, entonces, disolver el traumatismo originario en la cadena asociativa?, ¿cabría disolver la repetición en la rememoración? Aquí la respuesta freudiana se complica. Primero nos dice en 1900 (*Traumdeutung*) que el efecto terapéutico no es hacer conscientes los procesos inconscientes, sino olvidarlos. Años antes, Nietzsche, en un texto que llamó *De la ventaja y de la desventaja de la historia para la vida*, había dicho, contra la obsesión del pasado, que "todo obrar exige el olvido… Si es posible vivir casi sin recuerdo, o sea, vivir felizmente, como lo prueba el animal, es de todo punto imposible vivir absolutamente sin olvidar…". Deja claro Nietzsche que si al hombre no le está dado,

como al animal, la felicidad del sin-recuerdo, sí le atañe la tarea del olvido, frente a la propuesta socrático-platónica de la reminiscencia, que cae en la grave equivocación de confundir al hombre con la especie.

Ciertamente el recuerdo, para Freud, no es la "anamnesis" platónica, pero el olvido, seamos francos, no le entusiasma. Quiere encontrar la clave del tratamiento analítico en la reunión de la conciencia con el inconsciente. Eso se presta a confusión. La cita de la *Traumdeutung* no es habitual en Freud. Tanto en *Rememoración, repetición y elaboración*, como en otros muchos textos, como por ejemplo en las *Nuevas conferencias*… de 1933, dice: "…los deseos y los impulsos sólo podrán ser reconocidos formando parte del pasado, cuando han devenido conscientes por medio del trabajo analítico". Si elegí esta cita es porque revela una dificultad con el tiempo. ¿Cómo hacer para que el pasado sea tal, si no es por el olvido? ¿No exige todo acto el olvido? ¿No obliga el instante, el presente, al vaciamiento del pasado? Pero, ¿qué entender por olvido? No, desde luego, el no querer saber, sino en oposición a la reminiscencia, para la que el presente es ya pasado. Mas bien tiene que ver con el acto. Más aún, acto y olvido son lo mismo.

Creo que este asunto requiere distinguir con cuidado entre historia y temporalidad o, en todo caso, convenir en que la historia no es la única forma de temporalidad.

La historia tiene que ver con el recuerdo. "Celebremos la memoria de aquel día, cantemos un himno digno de ella", nos recomienda el poeta Torcuato Tasso. Ése es el quehacer neurótico, el tiempo neurótico, el del recuerdo encubridor. ¿Encubridor de qué? Sabemos que el sentido requiere dos tiempos: el del trauma y el del recuerdo. El recuerdo es el segundo tiempo, que da, *nacträglich*, sentido al primero. Ese reenvío es condición del sentido. El primer tiempo es el del traumatismo, el del encuentro fallido con lo real. Cierto que se inscribe a posteriori, pero lo que inaugura el tiempo es esa fractura, fractura que, a su vez, es velada por el sentido o modo de retener el tiempo y reunirlo por medio del recuerdo. El recuerdo es el intento de una *sincronía* del sujeto. Pero eso conlleva desajustes, vacilaciones, confusiones, que marcan el fracaso de la operación. El decir no se reúne nunca con el dicho; esa diferencia es el sujeto. El sujeto queda como efecto de la división entre los dos tiempos, como abertura anterior a cualquier modo de intencionalidad, de la intencionalidad a la que, por lo demás, apunta. El fantasma se teje como figura de la sutura de los dos tiempos. Es una anticipación retroactiva que, como nos enseñó Husserl, es la condición del sentido. La anticipación impide (o vela) el encuentro, ya sea la anticipación sin encuentro de la obsesión, o la anticipación histérica sustraída a la hora del encuentro. Esaanticipación retroactiva funciona como cadena flexible para no romperse, para poder mantener la ficción sincrónica. El fantasma se convierte así en obstáculo para el trabajo analítico, porque vela la oquedad que da cobijo a las palabras, oquedad que el trabajo analítico cuida para que no olviden, lo que la cimienta. El fantasma, en su pretensión de reunir los dos tiempos, vela por la anticipación retroactiva, la división del sujeto. Por eso va de la mano del eclecticismo, que confunde la diferencia entre el Decir y el Dicho, al pretender deducir verdad del relativismo de los

dichos. El fantasma, como el recuerdo encubridor, no deduce ninguna ética, sólo la moral de las normas. Su certeza, la del fantasma, desconoce la *contingencia* del encuentro. Inaugura y cierra en círculo una historia. Ensoñación en la que el tiempo es un velo tejido con el recuerdo.

El análisis empuja contra la historia. Freud descubrió algo de ese empuje en su vertiente negativa: la resistencia. Resistencia a abrir la *dia-cronía* del tiempo, del imposible acabamiento, frente a la sincronía del fantasma. El malentendido, que subyace en el debate de los físicos sobre la irreversibilidad del tiempo, consiste en esto: un yo circular, idéntico a sí mismo, afectado por el tiempo, por fuera del tiempo, como si hubiera un tiempo exterior al acontecimiento. Aun admitiendo que el tiempo es una medida de la relación con el espacio (lo que parece lógico), hay que deducir que no es exterior a ese acto de medición. Deberían leer a San Agustín: *"Non in tempore sed cum tempore incipit creatio"*. El tiempo lo inaugura el acto.

El empuje del análisis contra la historia no lleva a ninguna suspensión mística del tiempo, como en la leyenda del fraile de Leyre al que Dios concede una muestra, alineada, psicológica, de la eternidad. Al contrario, como memoria desengañada que es, conduce de la discriminación significante a la repetición del trayecto pulsional, repetición del *encuentro fallido*. Dos términos, *encuentro* y *falla*, que nos ayudan a pensar el par de la repetición como un par en el que el Uno no es el significante, sino su límite, que hace par con el vacío. Podemos acudir para pensarlo, como hizo Lacan, a la lógica de Frege, la lógica de la serie aritmética, sostenida sobre el uno y el conjunto vacío interior a esa unidad, que ya no admite, entonces, unificación posible. El Otro no puede reunirse con el Uno. Eso permite a Kierkegaard vincular la repetición con la trascendencia frente a la melancolía, que se contenta con una pérdida ya acaecida y en ella se aloja precipitándose en la pérdida definitiva. El recuerdo tiene siempre ese componente melancólico y encubridor, que ha mantenido durante siglos la especulación, de origen platónico; especulación que encubre el tiempo real, el de la prueba sin fundamento, y transmite la cobardía melancólica puesto que desde que se nace se es ya demasiado viejo para morir. Concluiremos, de esta manera, que en la repetición hay pérdida, pérdida real de goce, *sin recuerdo*. Es el tiempo de la letra. El recuerdo se beneficia del objeto perdido, lo aprovecha para su reclamo, *asegurándose así de la intriga de la vida*. Es el tiempo de la significación de la reivindicación.

Lacan define el acto como repetición *en un solo borde*, borde sobre el abismo (*Abgrund*). También Freud vincula acto y repetición, contraponiendo así repetición a recuerdo. El recuerdo reenvía a un pasado inmemorial, donde sincronizarse el sujeto. La repetición, vecina del acto, es silenciosa; en ella coloca Lacan el punto de partida de la constitución del sujeto, de su división. No tiene el sujeto el origen en sí mismo, por mucho que el recuerdo intente una sincronía común.

Hay que pensar la relación entre repetición y acto. Pensar el acto, en la medida en que puede ser pensado, implica pensar la repetición, puesto que el acto no se deja pensar por la mediación. La repetición es vecina del acto, pero no hay que confundirlos. En la

repetición hay encuentro fallido (si hubiera supuesto encuentro con lo que falta, estaríamos en la ensoñación imaginaria). En ese vacío que la repetición marca, ¿dónde encontrará el sujeto su ser? Ésta es la cuestión. Para la falta de ser, el ser toma el instante de certidumbre del *acto*, no del veredicto, ni del ajetreo. Entre el acto y el hacer hay una fisura, decía Lacan, no se reúnen. El tiempo de concluir verifica, cada vez, que la única forma de ser para el sujeto que es falta, es ser objeto en el lugar de la división. Pero la escisión no queda eliminada, por lo que el ser toma la temporalidad del acto. El sujeto *es* destituyéndole en el acto, en ese instante. Ahora bien, no habría des-alienación posible para el sujeto sin la *experiencia* de la repetición. La repetición convoca lo insoluble, el acto convoca la decisión sobre ese insoluble.

Ha de vincularse entonces la repetición, tal como la pensamos, con el primer tiempo, el del traumatismo, en el que lo real del Otro, el *Nebenmensch*, irrumpe en las míticas aguas tranquilas de la *"experiencia de satisfacción";* esa agitación inicia la trayectoria de la pulsión. ¿Qué es la pulsión sino la marca del Otro en el cuerpo? El *Nebenmensch* interviene de entrada como traumatismo. Nos es verdaderamente vecino y cercano. La conciencia es el sueño dogmático del que Kant nos decía que hay que despertar, el sueño que desconoce al Otro del traumatismo. Quizás llevaba razón el gran pintor Malevich cuando venía a decir que soñamos caminar cuando en realidad sólo hacemos desfilar. Da así fuerza existencial a la serie fregeana. Desfilar del Uno que no hace cadena. Al significante no le queda más que su literalización. Los antiguos enseñaban Métrica, una manera de articular el fonema con el silencio. También se puede entender como relación de la palabra con el decir, donde el sujeto es irremplazable; se hace estilo. El estilo se teje en el tiempo, no confunde su *dia-cronía*, detesta la aglomeración y tiene una ínclita procedencia: la vida misma, la vida sin sentido, la vida como intriga. Lo que puede ser dicho de lo real en juego es el estilo. En el cuadro *Las hilanderas*, también llamado *Fábula de Aracne y Minerva*, son las hilanderas lo que Velázquez coloca en el tiempo del tejer frente a la inmovilidad desvaída de la escena mítica del fondo; la mujer que devana los hilos del tiempo, uno por uno, tiene una fuerza creadora que el mito desconoce.

La repetición así entendida, del lado del traumatismo, deberá conducir al dejarse ser, confiar-ser (*sich verlassen*) en la determinación de una posibilidad, contingente, convertida en *certeza* por la *muerte;* es un paso más allá del llamado "futuro posible" en el que confía el "analizante". La muerte no es igualación universal encarnada, al modo hegeliano, en una individualidad, sino cuestionamiento del ser en su falta, pero falta que pertenece al ser mismo desde el origen. La castración está en el origen y en el fin. De ahí toma el tiempo su estatuto ético. Retomando de nuevo a Kierkegaard, podemos decir que la pregunta no es la de Zenón: ¿cuándo se mueve?, ¿cuándo comienza en realidad el movimiento?, sino esta otra: "¿cuándo puedo, cuándo debo existir?" He aquí la pregunta que está en el corazón del análisis. Si la muerte es posibilidad cierta, sin sustitución posible, a ese lugar debe venir la causa que determina, por la responsabilidad, el deseo indeterminable, puro, indestructible, como lo llama Freud.

Ninguna otra certeza cabe deducir del análisis sino la que proviene del límite del

pensamiento y del lenguaje. Certeza que se hace en acto, no es charlatana. Deja así al sujeto desnudo ante la *prueba*, como Job, pero nada ni nadie garantiza que se trate de una prueba, pues en el Otro del traumatismo no hay resto alguno de intencionalidad ni, en consecuencia, de sentido.

Una certeza, sin duda, opuesta a la certeza psicótica. Tomemos el caso de la paranoia. No hay división subjetiva, no le interesan al paranoico los recuerdos, pervierte así el traumatismo colocando al Otro de la intencionalidad en el lugar de lo real. Si en todo acto hay un déficit de intencionalidad, en el paranoico hay un exceso, da a la *persecución* (ese tiempo inevitable de retraso del pensamiento respecto al presente) una *intencionalidad*, lo que le instala en la certeza, la certeza, por lo demás, de su inocencia. He aquí el tiempo congelado, sin división subjetiva. ¿No es la caída, el pecado, lo que nos incluye en el tiempo? La inocencia es eterna e inmóvil, decía Nietzsche. Nada cabe hacer con el paranoico, permítase la expresión, mientras esa inocencia no se quiebre, haciéndole salir de la lógica de la necesidad. En la obsesión nos encontramos con un sujeto que quiere igualar la relación con el acto, como si el saber pudiera nivelarlos. De ahí que el acto se haga imposible. En la paranoia, el acto está del lado del paso al acto.

En la esquizofrenia el cuerpo se adecua a sus costumbres, buscando acoplarse a la sabiduría del cosmos. El tiempo queda fragmentado en los ajustes del cuerpo, un extraño cuerpo que carece de la medida de la oquedad del Otro. Es pura avaricia de espacio. Más precisamente, el tiempo y el espacio se confunden. El fragmento esquizofrénico es parte insoslayable del todo universal en el que se incluye, más allá de los limites del sentido. Tomo como ilustración un texto de un enfermo muy especial, un filósofo relevante, al que, por otro lado, tanto debemos en nuestra reflexión de hoy: F. Nietzsche. En 1888, unos días antes del definitivo derrumbamiento, escribe:

> Querer, en efecto, el universo tal como fue y tal como es, volver-a-quererlo por siempre, por toda la eternidad, gritando insaciablemente *DA CAPO* no solamente contra sí mismo, sino contra toda la pieza, contra todo el espectáculo, no sólo contra eseespectáculo, sino en el fondo contra aquel para quien ese espectáculo es precisamente necesario, y que lo hace necesario: porque es y no cesa de volverse necesario. ¿Qué quiere decir esto? ¿No sería el *CIRCULUS VITIOSUS DEUS?*

Jornadas de la EEP: "El tiempo hace síntoma", París, septiembre 1993,
texto publicado en la revista *Estudios psicoanalíticos*, 2. Madrid. DOR, 1994.

A.3. Elogio del pudor

Cuando un sujeto psicótico proclama a los cuatro vientos sus alucinaciones y su delirio, su dignidad quedó quebrada y el sujeto mismo invadido por un goce obsceno, que crucifica su diferencia, rompe la guardia de la intimidad y es engullido y arremolinado en la violencia de su acto. El pudor fue hasta entonces la figura de la dignidad de su existencia de sujeto. Ahora sólo la muerte toma su relevo.

Cuando un sujeto en análisis toma la opción de acallar la presencia del analista con el ruido del chisme, la atribución de juicio y la arbitrariedad de sentido, ha abandonado el pudor que concede hospitalidad al enigma del Otro y que es la dignidad de su condición de analizante.

Cuando un pueblo se empeña en exacerbar un goce como sustancia colectiva, desconociendo que el pacto social es una manera de vestir lo ajeno, he aquí entonces un pueblo cobarde y despiadado, cobarde porque se construye con el miedo a la ausencia de la garantía de su ser, y despiadado porque ese miedo termina siendo la finalidad misma de su quehacer. El miedo hace de la masa lo primero, el miedo a la muerte convertido en ruindad cotidiana, en miedo a la pérdida de cualquier cosa, ese miedo hace de cada sujeto algo extraordinariamente manipulable. Valor de masa, complicidad de la fratría totémica, de los asustados asesinos, que sacrifican a su vez las consecuencias de sus actos, adoradores, en suma, del acto fallido, temerosos de la muerte, muertos de miedo, ¿qué holocausto renovar para el Otro de la complicidad o aquel Otro de la pacificación? La pacificación que no la paz, la pacificación del dios-glotón, al que se ofrece de mil modos la ración diaria de castración, tan imaginaria como infernal. El demonio no es la carne, decía Klossowski, el demonio es el espíritu que no consigue encarnarse, tomar el vestido de lo ajeno, definición ésta del pudor.

El pudor no es la vergüenza. El pudor testimonia de una ausencia irrepresentable. El pudor libra del sometimiento, de la servidumbre al Ideal colectivo, y, sin embargo, es hospitalario de la particularidad de lo otro, es un semblante tejido con la escisión de la pulsión. Sabe que tras el velo nada viene a decir su verdad desnuda. "Verdad desvelada por el tiempo", diría Bernini, desvelada por el tiempo, efímera, desnudada y tejida a la vez en el tiempo y por el tiempo.

La pintura protestante, la pintura de la Reforma, promueve el desnudamiento en su empeño por decir la verdad desnuda, y así se reduce el desnudo casi al espectro. Figuras de Cranach, de Durero, santísimas y pálidas, pretendiendo resolver con la muerte la muerte de la representación renacentista o romana. El barroco recupera el pliegue. El desnudo mismo es un pliegue ondulado, una piel, un vestido. El cuerpo no es una estatua y el *Deus absconditus* de Lutero es más un pliegue que una verdad desnuda. Sobre su muerte guarda silencio. El pudor mira a la muerte de cara, en silencio, se muestra disponible, preserva siempre una disponibilidad al imprevisto.

Para la sociedad homérica *aidós* une *philein* y *xenozein*. Aidós preside la

hospitalidad, el respeto al *xenos*, al extranjero, el acogimiento de lo que no coincide. Por eso transita, viaja, no confunde el límite con la frontera. Cuando Ulises es acogido por el rey Laodamas, ese lugar estaba reservado, no como se reserva una mesa en un restaurante, estaba preservado como lugar siempre disponible para el tránsito, es el lugar de los *philoi*, el amor al ausente, al transeúnte. Trashumancia pulsional cuya polvareda indica un recorrido que si lo envuelve no obtura lo real, ese límite del sentido. Lo real es un inconveniente, pero es una compañía que no sólo se soporta, sino que el pudor respeta. El pudor no pierde la vigía del sinsentido, no lo pierde entre los pliegues de su recorrido, lo acompaña.

En efecto el pudor no es la vergüenza. La vergüenza carece de disponibilidad, es temerosa, merodea en torno a un goce privado, fantasmático, que no cede pero que se fragua en referencia al Otro, mísera consistencia que sólo en lo privado se sostiene imaginariamente. Inmolación a la demanda, se sonroja cada vez que la ferocidad del Otro le denuncia su condición ruin de mullidor de un goce sin discontinuidad, estanco, como si hubiera sido ahorrado o como si pudiera ahorrarse una pérdida, una disponibilidad y un camino. La vergüenza no sale al camino. Por utilizar una expresión de Lacan, es una "hontología" de trastienda. Por eso adora el chisme y rehuye las consecuencias, se muere de vergüenza ante ellas. A veces es atrevida y se confía a los linajes. Es "maldiciente", como el maslín. No cede su castración, la convierte en moneda de cambio. Y así el vergonzoso se esconde, arropándose en la denuncia secreta (ésa es la definición que da el Covarrubias del maslín), en su complacencia, en ocasiones por la mera pasión de traficar un goce con el otro. Es cierto que habitualmente se la entiende como contención, por el efecto de inhibición que produce. La inhibición arrastra a veces a pasos al acto desvergonzados o patéticamente vergonzosos, pero en muchos casos la inhibición no es menos charlatana, no impide hablar demasiado, sin la medida, sin la métrica del silencio. Inhibe quizás pero resulta que en ocasiones no puede callarse. ¿Y qué puede hacer si no puede callarse y a la vez ha de esconderse? Hablar del otro, hablar al otro del otro, ofrecérselo como despojo de una vergonzosa complicidad, que desdice, por ello, su espúrea propuesta de amistad. ¿Es acaso la amistad la complicidad de los conchabados en el sacrificio? ¿Es amistad lo que sólo se sostiene en el fantasma y con el fantasma del enemigo?

¿Cabe pensar la amistad sin el pudor? La amistad alivia del dolor, de lo insoportable del *Nebenmensch*, pero en su corazón habita la separación. El pudor no atosiga, ni solicita la impunidad. El pudor, como el amigo, ama la separación. Habla desde la soledad, responde, es educado, toma la responsabilidad de responder en la común y singular soledad. Es un secreto sin secreto, responsabilidad que se ejerce en silencio. *"Miteinander schweigen"*, dice el hermoso poema de Nietzsche *Unter Freunden, "und schweigen müssen sie gelernt um dir Freund zu bleiben"*, el silencio preserva al amigo, lo guarda. El discurso dice, por el contrario, no hay amigos, no hay que confiar en nadie, etc. *"Mitfreude, nicht Mitleide macht den Freund"*, la queja no hace al amigo. El pudor introduce lo imposible, cuenta con lo imposible, sabe que la soledad es irremediable. Por eso ríe:

Schon ist,s, miteinander schweigen,
Schöner, miteinander lachen…

Es un reír sin palabras, púdico, que despeja a la verdad de sustancia y proporción ("Si lo hice bien, callemos/si lo hice mal, riamos"). Es un reír que abomina de la proporción, de la armonía, de la fatuidad complaciente y, en consecuencia, del derecho de propiedad. ¿Qué derecho de propiedad si se carece de la proporción sexual? No todo el mundo es igual, parece una banalidad, pero está cargado de consecuencias políticas. La democracia misma no es la forma de una proporcionalidad, sino el producto o el efecto de la imposibilidad de armonizar la relación con el Otro y con lo otro. El enigma y la singularidad inalcanzable del goce de cada uno ponen un límite infranqueable a la concertación. La democracia significa el fracaso de la tiranía ilustrada y del ideal de educación. Por eso, sabedor de la imposible proporción, el pudor erige el semblante de una igualdad imposible; el pudor es demócrata porque no se identifica con la demanda del Otro. Por eso no confunde la ley con la justicia, no es inquisidor. Es demócrata, pero mira a distancia la justicia distributiva, no toma una cosa por otra. Sin el pudor, la democracia es un gallinero de quejas, quejas que a la vez que consolidan al Otro, amo de la injusticia, mantienen el Ideal, evitan la castración. La queja se desentiende de la ley, esa ley que para el pudor está separada del Ideal. La ley, así entendida, no desconoce lo imposible, sino que lo afronta. Por eso tolera su propio descompletamiento, el no poder regularlo todo, el no poder suplir la solidaridad ni evitar la servidumbre con una mortífera política de los bienes.

Se ve entonces, se entiende, cómo una comunidad, cómo un grupo humano, sin el pudor, es una obscenidad. El pudor no idolatra la institución ni la concibe por la perfección. Al contrario, sabe que la institución no puede librarse, incluso no podría existir sin los acaparadores y los estraperlistas que acumulan mercancías de cualquier tipo y así mueven el mercado, lo impulsan; ni sin sus parásitos, los parásitos de la institución, aquellos que sin ella perecen de extravío y marasmo, "ego-sintónicos" con ella, "yoes" institucionalizados; ni sin los decepcionados, los decepcionados son como el sueño de la institución, los dormidos de los despiertos, de los despabilados.

En efecto, el pudor no se congracia con ningún ideal institucional. Suelen decir los teóricos de la Administración que hace falta un mínimo de corrupción para que la Administración funcione. Es una manera de verificar la necesidad de su descompletamiento. Sucede que un funcionario corrupto permite a veces que, por ejemplo, el mercado de las importaciones pueda ser efectivo en un país, allí donde un funcionario celoso podría anular la posibilidad de ese mercado, de esa actividad en suma. Lo obsceno no es, entonces, tanto esa corrupción, lo obsceno será que ese funcionario exija impunidad y se comporte como tal. La ley se ve obligada a contar no solamente con la excepción, sino incluso con la infracción de ella misma; ésa es la condición de una ley que no esté definitivamente muerta, que no impida, como el funcionario celoso, todo quehacer, que no impida la práctica misma. "Sin duda no aportamos inocencia al

mundo", decía el poeta Milton.

El acto analítico infringe el completamiento y la familiaridad fantasmática, el acto analítico no tiene reglas. Por eso conoce el pudor, porque es acto sin garantía. El acto sin garantía, si no fuera por el pudor, vendría a enlodarse en la más ridícula infatuación o en la más ruin seducción. ¡Ah!, el analista sólo se autoriza de sí mismo, con qué pudor hay que apenas decirlo, no por falso precisamente, sino por verdadero.

¿Qué límite entonces, qué *aidós* para la obscenidad de la *a-dikía?* Que el analista se sepa producto de un análisis es quizás un buen punto de partida, producto en el lugar del agente. Que el analista en su acto se autorice por sí mismo, por el acto mismo, es una soledad *miteinander*, no es el aislamiento. Todo lo fuerte y grande que sea una institución no dispensa del acto, del horror del acto, por decirlo en términos lacanianos, el acto de las consecuencias, las palabras que el portador desconoce, portador antes que destinatario. El acto es testigo de una ausencia de sentido que se revela como presencia pulsional, evidencia misma. Por eso la institución psicoanalítica no puede desentenderse de ese *miteinander schweigen*, de un silencio conjunto que nos trabaja, sólo soportable porque permanecemos junto a ese callar, un callar que se abre, como callar, al decir y al escuchar.

¿Qué principio de autoridad entonces? ¿Podría el analista conseguir de la institución psicoanalítica una declaración de autoridad? La mayor dedicación a la institución, el reconocimiento institucional que se quiera, no garantiza absolutamente nada del acto analítico. Malestar entonces inherente a la institución, malestar que reside en la razón misma de la institución psicoanalítica: su disyunción con el acto. La ley no merece otro respeto que el de su descompletamiento; en caso contrario sólo es villanía del mercado.

La Institución, respetuosa de la ley y del acto, de su disyunción, lugar de interlocución y de transmisión, tiene el riesgo de cubrir ese lugar con una referencia de autoridad, donde autor y autoridad se establecen de una vez por todas, quedando así borradas las huellas del autor acéfalo, obligando entonces a entender previamente lo que se muestra en la corriente del decir y que siempre porta un secreto. ¿Quién puede saber de antemano la palabra destinada? Leer, escuchar, es un trabajo y una responsabilidad. Como hizo Lacan con Freud, heredó un texto, también un silencio. Hay autoridad sin lector, pero no autor. No hay autor sin las huellas del lector, sin esa comunidad topológica autor-lector, lector-autor. El autor transita en esa común topología inconsciente-pulsión. Eso hace imposible para nosotros reunir o confundir autor con autoridad. Por ello no podemos eludir referirnos a la causa. Insulto e irresponsabilidad son reverenciar en vez de mostrar la disponibilidad de interrogar, de escuchar, de ser transitado por un texto para hacerlo propio. ¿Por qué son silencios también ellos, los teatros antiguos?, se preguntaba Hölderlin. ¿Cómo oír esos silencios? ¿Quién puede saber de antemano la palabra destinada?

El texto sorprende, para ello ha de serle connatural una cierta *diseminación*. El autor es diverso, inesperado. El Autor único y universal no es leído, ha sido asesinado como autor en el momento de su entronización. Sólo quedará lugar a la ritualización y al

chisme debilitado, que acomoda e incluso inventa los dichos del otro, para la descalificación en un caso, para el reconocimiento en otro, y siempre para la propia calificación.

Un esfuerzo más, un esfuerzo permanente, para preservar el acto, en el *miteinander schweigen*.

Si el pudor da dignidad al psicótico y limita la cobardía del neurótico, es compañía obligada del acto analítico, librándolo de la infatuación, la servidumbre, la manipulación y el desconcierto.

Madrid, junio, 1996, texto publicado en la revista *Pliegos de psicoanálisis*.

A.4. La responsabilidad del acto

Los tres términos que propongo para la reflexión son *responsabilidad, acto* y *sujeto*. Mi intervención tendrá como hilo conductor la responsabilidad del acto y las responsabilidades que se pueden abordar a partir de ahí, como son la jurídica, la política, la social, etc.

Un acto sólo es atribuible a un sujeto por medio de la responsabilidad, es decir, que el acto es de un sujeto *a posteriori*, no de entrada. Hay sujeto del acto en la medida en que el sujeto se hace cargo de las consecuencias de su acto. De por sí el acto no se lleva bien con el sujeto por una razón muy sencilla, porque hay algo estructurado en el sujeto que tiene que ver con la vacilación, con la indecisión, con la dificultad del acto. Solamente por medio de la responsabilidad el acto queda restituido a un sujeto. Hay a este respecto un elocuente texto de Nietzsche, en el párrafo 221 de sus *Escritos póstumos:* "El acto: no conocemos el origen, no conocemos las consecuencias, por consiguiente ¿tiene algún valor el acto?" Responderé que sí, porque el valor del acto es la responsabilidad del acto.

El valor del acto es una cuestión clave para un psicoanálisis, para la práctica del psicoanálisis. ¿A quién recibe un psicoanalista? Debe quedar claro que un psicoanalista no recibe propiamente a un ciudadano, no recibe unas identificaciones sociales determinadas, ni a una inteligencia determinada, ni a unas características sociales o físicas o étnicas, etc. El psicoanalista recibe a un sujeto, y a un sujeto que es tal porque dice. No le interesan a un psicoanalista los discursos hechos, sino simplemente un sujeto que dice, y que dice algo muy propio de él, un sujeto en la dignidad de su decir propio, que habla en nombre propio, y habla en nombre propio porque habla de algo que le pertenece estrictamente a él: su malestar. Un psicoanalista recibe a un sujeto que dice su malestar, que lo nombra y se lo atribuye y se pregunta por ese malestar y se constituye y se establece por ello como sujeto de ese malestar. En ese preguntarse por su malestar, por su angustia, el sujeto se hace responsable de lo que le sucede. Por tanto el valor del acto de decir comienza en el propio encuentro psicoanalítico.

Valor del acto de decir que hay que tomar en los dos sentidos del término: como dignidad de alguien que habla en nombre propio y como sentido del coraje, el coraje de decir, de hablar de lo más propio, de lo más íntimo, a otro. No es ninguna solemnidad, por eso en el coraje del acto se puede hablar de una cierta humildad, una humildad en cuanto que se cede al otro, se cede al otro algo de la propia intimidad y del propio narcisismo. Quiero decir con esto que el sujeto que cede, que tiene el coraje de hablar de su malestar a otro, de algún modo ya no está atrincherado en la mera queja o la mera reivindicación. Un psicoanalista, por tanto, recibe a un sujeto responsable de su acto de decir.

Hay una distinción que hacen los lingüistas entre enunciación y enunciado. El acto de decir no coincide con el contenido de lo que se dice. Esa no coincidencia es una de las formas de nombrar al sujeto. El pacto analítico es un pacto de palabra, es un pacto sobre

la palabra.

La única condición para que haya un encuentro psicoanalítico es que el sujeto hable y hable de su malestar; es decir, hable de una verdad que le interpela. Nadie, absolutamente nadie, puede hablar en su lugar. Quiero decir con esto que el sujeto está implicado en lo que le ha sucedido en la vida y nadie puede decirlo más que él.

Hay una determinación de la lengua, hay una determinación del encuentro con los padres y la cultura, de cosas que sucedieron en su vida, y todo esto justamente le implica porque le sucedió a él en su estricta particularidad. De los sucesos puede que no sea culpable, pero es responsable de lo que le sucedió en la medida en que le sucedió a él. Con esto introduzco una distinción entre responsabilidad y culpabilidad. Es una distinción necesaria para deslindar la responsabilidad tanto del victimismo, de eso que llamaba Nietzsche *la moral del resentimiento*, como del goce de la culpa. Es verdad que el sujeto puede considerarse víctima de aquello que le sucedió, no hacerse cargo, no hacerse responsable, considerarse sólo y exclusivamente víctima y por tanto reivindicar a los otros. Es un modo de atrincherarse en una posición de pasividad y de reivindicación, una reivindicación que a veces viene a resultar informulable, pero que en todo caso anula y cierra toda relación con lo que los psicoanalistas llamamos la falta, que no es ni más ni menos que algo constitutivo del sujeto humano, y que es el motor del deseo y de la vida.

Pues bien, en la posición victimista el sujeto no quiere hacerse cargo de su propia carencia, de su propio deseo, y entonces se erige en pura reivindicación, pero sucede, y la clínica lo verifica cada día, que esta posición victimista no está en contradicción con la culpa; por el contrario, se verifica que se acompaña habitualmente de no querer hacerse cargo de lo que le ha sucedido, se acompaña, paradójicamente, de más culpa. Eso lo subrayó Freud en un texto espléndido que se llama *El malestar en la cultura*. Subrayó Freud cómo, paradójicamente, la víctima, a pesar de su reivindicación, se siente culpable; culpabilidad, quizá, por no coincidir con un supuesto ideal, o culpabilidad incluso como una manera de lazo amoroso que introduce al sujeto en un camino terrible, que es el camino del propio desfallecimiento como sujeto de su propio desear.

Hoy día es habitual hablar y oír hablar de la depresión. La depresión, desde el punto de vista de la fenomenología clínica, no es ni más ni menos que el fenómeno de un deseo desvitalizado, desfallecido, un deseo marcado mortalmente por la culpa de no corresponder al ideal, a un supuesto ideal narcisista de perfección y de acogimiento o de reconocimiento.

Los fenómenos de depresión tienen bastante que ver con la cuestión de la responsabilidad. Culpa y resentimiento o culpa y reivindicación van hermanados, y ambos pares, culpa y resentimiento o culpa y reivindicación, se apartan de lo que estamos proponiendo como responsabilidad.

La escena fantasmática, es decir, la escena imaginaria que hay detrás, tanto de la culpa como del resentimiento, supone una escena fija que incluye a un agresor y a una víctima, aunque sea en el registro imaginario. La responsabilidad propiamente dicha

rompe esa escena imaginaria, rasga esa construcción imaginaria y toma el acontecimiento de un sujeto como tal, como lo que le atañe al sujeto, de lo que quizás no es culpable pero sí responsable, porque el acto de vivir queda siempre a cuenta del sujeto, nunca queda a cuenta de los otros. Y la vida, toda vida humana, es una vida marcada, no es una vida idea, es una vida carnal y temporal, no es ni una vida ideal ni una vida programada. Por esa razón el psicoanálisis nunca se ha llevado bien con la clínica preventiva, con esa clínica que me voy a atrever a llamar beata, que quisiera o pretendiera preservar al sujeto de sus encuentros traumáticos, con lo que acontece, una clínica de los programas que pretende desconocer el malestar fundamental del sujeto, su inadaptación estructural, el corte que hay entre psiquismo y realidad. El sujeto sexuado es un sujeto siempre inadaptado y esa inadaptación es el motor de la vida de quien no está condenado a ser mero espectador, sino que es actor de su vida.

Cuando un sujeto acude a un psicoanalista, suele ir conducido por la culpa y por la indecisión. El sujeto que acude a un psicoanalista habitualmente está en la trama de la culpa y de la indecisión, en la dificultad de actuar. Pero es verdad que a lo largo de un psicoanálisis, y en el campo que estamos tratando, se despeja la relación del sujeto con la obligación y se despeja a la vez la relación del sujeto con la culpa. Aparece un nuevo tipo de deber en su historia, que es el deber que proviene de su deseo y no de la mera obligación. La mera obligación puede conllevar una dimisión de la responsabilidad, puesto que hago lo que me han mandado o hago lo que debe hacer, pero en lo que se refiere al compromiso con el acto de su propia vida la obligación puede ser un modo de eludir esa responsabilidad. Por eso digo que un psicoanálisis despeja la relación con el deber.

Hay el deber de la decisión. Uno debe decidir cuáles son sus obligaciones, que no se reducen a un simple y mero cumplimiento. Es el deber del compromiso con aquello que causa su deseo, dicho en términos psicoanalíticos, el modo cómo la castración, es decir, la pérdida, la falta, constituye no una queja, no una reivindicación, sino el comienzo de una decisión que tiene que ver con la decisión de vivir. Por esa razón Lacan decía, creo que acertadamente, que un psicoanálisis es una segunda oportunidad, incluso un segundo nacimiento.

Kant introdujo en la modernidad una ética aparentemente no trascendental cifrada en una ética del deber como imperativo. Son conocidas las tres preguntas que se hace Kant en la *Crítica de la razón práctica:* ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo saber?, ¿qué me cabe esperar? Son preguntas verdaderamente hermosas que podríamos decir que inauguran la moral en la época moderna. Es decir, la cuestión del deber, la cuestión de los límites del conocimiento y la cuestión de la esperanza.

¿Qué me cabe esperar? Quiero detenerme en esta pregunta un momento porque toda la cuestión del paso de la religión a una modernidad más laica se juega en esta pregunta. Qué me cabe esperar, planteada como tercera pregunta por Kant, tiene a mi parecer el sentido de ser una pregunta de un hombre, uno de los hombres que inauguran el pensamiento moderno, un hombre que ha descubierto la mortalidad del hombre, el

hecho de que en la modernidad los hombres han vuelto a ser mortales, porque no siempre fueron inmortales en la historia del pensamiento occidental. La pregunta de Kant proviene de un hombre que ha descubierto que el hombre ha vuelto a ser mortal pero que aún no está habituado a esa idea. Todavía el hombre no se ha habituado a la idea de que es mortal y por eso se ve obligado a introducir lo que él llama los postulados.

Los postulados son principios indemostrables, pero a su vez condición de posibilidad para que exista un acto moral en el mundo. Pues bien, esos postulados son tres: la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. La pregunta por la acción moral, por el deber, en Kant, es la pregunta de un hombre que descubre la mortalidad, pero que no acostumbrado a la idea se ve obligado a postular la trascendencia religiosa y de ahí vienen sus postulados. Kant fue un gran pensador; creo que mantiene una relación desgarrada, dividida, incluso trágica con la trascendencia. Esa relación desgarrada determina su propia concepción moral del hombre.

Pero luego ha venido, en la modernidad, un nuevo tratamiento a lo que Kant llamó el "tormento de la contingencia", que consiste en colocar la Historia en el lugar de Dios, colocar la Historia como un Todo, como modo de dar un sentido superior, universal, a la falta de sentido de lo particular. Creo que éste ha sido el modo más reciente de tratar lo que Kant llamaba el tormento de la contingencia o la condición mortal del hombre.

La Historia como teleología inmanente, ha conducido a lo peor, ha conducido al Gulag y a los campos de concentración. Como decía Hanna Arendt, la utopía, así tomada, es el verdadero opio del pueblo, en el sentido de que quizás no sea ya entonces propiamente utopía, al estar todo permitido en función de una determinada raza. Todo es posible, luego todo está permitido.

Por eso Kant se detiene ante el límite del pensamiento y de la acción a partir de sus postulados: fundamentalmente la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Tanto el estalinismo como el nazismo son ideologías y programas políticos que vienen a sustituir a la Religión como una especie de relación inmanente en este mundo con la totalidad mortífera.

Habría que preguntarse hoy, después de la propuesta de Kant y de la experiencia del nazismo y del estalinismo, si es que los hombres no pueden hacerse cargo de la castración, del límite, de la falta de sentido universal, e invertir la propuesta de la historia como un modo de dar sentido universal a la carencia de un sentido particular, invertir la cuestión y preguntarse cómo es que los hombres no pueden hacerse cargo de la castración, de esa falta de sentido universal, de la pérdida de la plenitud de la satisfacción. Por qué no pueden hacerse cargo los hombres de su condición mortal y por qué haría falta para la ética otro fundamento que la condición mortal.

Puestos en este campo puedo decirles que el psicoanálisis apuesta por una concepción de la subjetividad que, por supuesto, no es el nihilismo del mercado, ni es tampoco la dimisión de la particularidad de la contingencia del sujeto al servicio de un futuro ideal que destituye o destruye incluso la propia responsabilidad del presente. Por

eso el psicoanálisis es incompatible con todo pensamiento totalitario, pero debo añadir que tampoco casa con la ética kantiana, es decir, con una ética que propone un imperativo sacrificial, esta vez no al servicio de una sociedad futura, pero sí al servicio de una felicidad *postmorten*, una felicidad después de la muerte.

"Psicoanálisis o religión", decía Lacan hace años, antes de la caída del muro de Berlín y de que la religión volviera a estar de moda. Porque o encontramos un modo de vínculo social construido sobre la responsabilidad del sujeto en su acto contingente o volveremos a añorar una trascendencia del sacrificio y la dimisión del acto, puesto que de sus consecuencias, sólo fuera de este mundo cabe pedir cuentas.

En el libro *El malestar en la cultura*, afirma Freud que la ética del superyó, es decir, la culpa del pecado, se alimenta de ese goce sacrificial a un padre terrible, amo de la vida y de la muerte, como respuesta irresponsable a una demanda de amor infinita y siempre prometida a la que al hombre le cuesta renunciar.

Estoy hablando, desde luego, desde una posición de responsabilidad del sujeto, es decir, la posición de una responsabilidad radical y cuando digo responsabilidad radical, no me refiero de ningún modo al indeterminismo, no me refiero a la ausencia de causas; por el contrario, me refiero al verdadero nombre del sujeto, a lo que produce una rectificación y una modificación de la historia del sujeto.

Freud utilizó una expresión aparentemente simple que es la de "verdad histórica". Es una expresión que repite al final de su obra. Verdad histórica corresponde a esta pregunta: ¿cómo es posible que el pasado retorne y opere más allá de la conciencia misma, en el presente? Pues bien, a partir de ese retorno el sujeto decide. Por eso esa "verdad histórica" no es un pasado inerte, tampoco un temor ni una nostalgia. Es pura y simplemente una responsabilidad. Hay una responsabilidad del momento, de la época. El psicoanálisis no coincide con los ideales de la época, no coincide con las identificaciones establecidas, pero es enteramente de esta época, y la propuesta de su experiencia no es una alternativa de salvación, no es una propuesta ideológica, pero sí un modo de pertenecer, más allá de los ideales de conformidad, a nuestro momento, un modo de pertenecer a nuestra época, una época en la que debemos habituarnos, cosa que Kant no pudo hacer, no sólo a la idea de que el hombre es mortal, sino a que esa mortalidad, es decir, esa singularidad de un tiempo propio, de una temporalidad de las huellas inconscientes, es el tiempo del acto, no del postulado, sino del momento en que cada uno, en que cada ser vivo, abandonando los temores, aprende, finalmente, a decir. Y eso, como dice un conocido poema de Auden, es suficiente para cada hombre, para cada mujer y para cada niño.

Por eso el psicoanálisis no descarta la responsabilidad absolutamente de nadie. El psicoanalista no es un juez, no trata de la imputabilidad, sino de la responsabilidad, es decir, toma al sujeto como tal, no como espectador de la vida, sino como agente de la vida.

Es cierto que responsabilidad subjetiva no es lo mismo que responsabilidad jurídica,

ni es lo mismo que responsabilidad social, sobre todo si entendemos la responsabilidad social como responsabilidad política del Estado.

Cuando la cuestión de la responsabilidad jurídica se abre paso en la modernidad y va a la par del pensamiento de Kant y de la Ilustración, es sin duda una conquista frente al tribunal de la Inquisición. La legalidad inquisitorial no planteaba la cuestión de la responsabilidad jurídica, lo que planteaba era la cuestión de la culpa y el pecado. El tribunal de la Inquisición era dueño no sólo de la aplicación de la ley, sino de la verdad y de la virtud. Por eso se convierte en atribuidor mucho más de culpa que de responsabilidad.

La ley secular, es decir, la secularización de la ley, supone que la ley viene no de ningún imperativo trascendente ni de ninguna orden divina, sino que proviene del pacto social, y el juez ya no es el amo de la verdad ni de la justicia. Y quiero decir al respecto que hoy asistimos en nuestro país, por razones complejas, a una manera del ejercicio de la justicia más conducido por la idea de verdad inquisitorial que por la idea de legalidad. Hay demasiado juicio de intenciones, eso es a mi parecer una vuelta a la Inquisición, es decir, una vuelta a demonizar más que a regular las condiciones y las transgresiones del pacto social. Eso es un retroceso a antes de la Ilustración.

Es sabido que el debate sobre la responsabilidad jurídica surge con la Ilustración. El código penal francés de la época no se propone ya, como en la época inquisitorial, castigar, por ejemplo, determinados comportamientos sexuales, sino el daño causado por el acto, el daño causado a otro por ese comportamiento, no el comportamiento en sí mismo.

En lo que a nuestro campo se refiere, el código napoleónico en su famoso artículo 64 establece la cuestión de las eximentes por"alie nación mental". En 1849, en los *Annales médico-psicológiques* aparece el caso del sargento Bertrand, que era un violador de tumbas. Este caso dio lugar a un gran debate en el que intervino el psiquiatra Lunier para establecer su conocida conclusión: "Este caso pertenece al Asilo, no pertenece a la cárcel". Planteaba el problema de la responsabilidad desde el punto de vista psiquiátrico. Lunier era discípulo de Esquirol, que a su vez era discípulo de Pinel. Ellos son los fundadores de la psiquiatría moderna, de la psiquiatría que nace a partir del movimiento de la Revolución Francesa, y ellos instauran el llamado *tratamiento moral*. Si las enfermedades mentales no son, como se habían concebido anteriormente, una especie de destrucción de la razón o una posesión demoníaca, sino que se trata de la perversión de la razón a causa del predominio de las pasiones, cabe entonces la curación.

Ellos concebían la curación como un tratamiento moral, y el tratamiento moral lo concebían no al modo del adoctrinamiento. Esquirol decía que nunca se debe pretender curar a un enfermo mental discutiendo con él, sino mediante "una sacudida moral". Por *sacudida moral* entendía confrontar al alienado con las consecuencias de sus actos. En todo caso, si traigo esta cuestión a colación no es para entrar en detalles sobre la concepción terapéutica de la enfermedad mental de la época, sino para señalar que esta cuestión de la responsabilidad y de las eximentes de la alienación mental surge

históricamente en función del tratamiento.

Lo que sucedió luego, y quiero hacer un cierto paralelismo con lo que dije antes de Kant y el paso de Dios a la Historia, es que, efectivamente, las eximentes ya no se establecen en relación con el tratamiento, sino en relación con la lesión, con el tipo de lesión. Las eximentes ya no se plantean en relación con la responsabilidad, sino en relación con la irresponsabilidad, desembocando, pura y simplemente, en el encierro. El encierro o el internamiento de los enfermos mentales no se hará en función del tratamiento, sino en función exclusivamente de la exclusión, de la marginación. La concepción de la enfermedad mental como "parálisis general progresiva" consagró la marginación social, la reclusión, del enfermo mental.

La psiquiatría forense, que ha sido siempre la vergüenza de la psiquiatría, como ya decía Kalhbaum en su época, acabaría siendo una especialidad puramente burocrática, confusa y arbitraria que confunde todo, y que llama a cualquier cosa esquizofrenia, convertida en un cajón de sastre y en baluarte de la marginación a la vez que de la irresponsabilidad.

La psiquiatría forense no se plantea en absoluto la cuestión de los eximentes en función de la responsabilidad, sino en función exclusivamente de la irresponsabilidad. Es una concepción mecánica y determinista del acto que viene a consagrar la vieja idea "demónica", sin duda aún presente, de que loco equivale a peligroso asesino. ¿Cabe mayor desaire, mayor insulto, a la dignidad de un sujeto psicótico? Desaire e insulto que van a la par de la obsesión por el encierro, por borrar al enfermo mental del mapa, por no hacerlo visible. Es la cobardía de la buena conciencia, el no soportar la diferencia del otro, la diferencia desnuda, como diría Esquirol hablando de la locura.

A la reforma psiquiátrica se le pueden hacer muchas críticas, certeras críticas, pero la crítica común que aparece en la prensa, la común y banal, es el escándalo por no ocultar al loco, por no excluirlo de la sociedad, por no encerrarlo.

Esa vieja idea de demonizar al loco tiene un origen religioso, la posesión demoníaca como definición de la locura, pero viene a engancharse luego con el cientificismo mecanicista y determinista.

Es un hecho que el sujeto de la ciencia es irresponsable. El caso Oppenheimer es ilustrativo. Fue uno de los inventores de la bomba atómica. Cuando se enteró, cuando vio sus efectos, decidió no colaborar en la bomba de hidrógeno, y fue por ello acusado de deslealtad a la patria. Si se es responsable no se es científico y si se es científico no se es, en cuanto tal, responsable. El científico será responsable como sujeto o ciudadano, pero no en cuanto científico. Si, como decía Wittgenstein, la ética es un límite interior, en el caso de la ciencia es pura y simplemente un límite exterior, es un límite del poder.

Frente a esta posición, el psicoanálisis va a defender y a promover una responsabilidad que no es la generalidad del imperativo kantiano, pues mantiene la singularidad de la causa del sujeto. Ésa es la propuesta del psicoanálisis. Asumir su causa es asumir que el sujeto es efecto de la palabra y del encuentro que va del trauma a la

identificación. Su causa, la causa que le hace vivir, es un objeto, en todo caso, de elección, de decisión, no es una causa mecánica. El sujeto no está constituido por la objetividad, no nos interesamos por la descripción de las conductas ni por los protocolos, sino por el efecto de un sinsentido que empuja al sentido.

He repetido que hay que distinguir entre responsabilidad jurídica y responsabilidad subjetiva, no sólo en relación con la enfermedad mental. Si hay que hablar de eximentes en relación con la responsabilidad jurídica, creo que también hay que hablar de agravantes y atenuantes, pero nunca hay que hablar de irresponsabilidad. ¿Por qué razón? Porque la irresponsabilidad conlleva la descalificación del sujeto del acto, que sólo puede ser sujeto del acto por la responsabilidad. Sin duda el crimen de un paranoico es muy distinto del crimen de un psicópata, pero siempre hay que dejar la opción, siempre hay que dejar un margen de posibilidad a la responsabilidad subjetiva.

Es conocido el caso del filósofo francés Louis Althusser, que asesinó a su mujer. Fue declarado irresponsable de su acto y escribió un libro en el que cuenta que había solicitado acudir a un juicio para poder hacerse cargo, aunque fuera *a posteriori*, del acto del asesinato de su mujer. Conviene precisar, aunque sólo sea de pasada, que siempre suelen ser los sujetos psicóticos los que reclaman la ley, nunca eso lo haría un sujeto perverso.

Para terminar, diré algo respecto a la responsabilidad social y política. Es indudable que el Estado no agota la responsabilidad social. La responsabilidad subjetiva es también una responsabilidad del lazo social, por cuanto que es la aceptación radical de la diferencia, la aceptación de la particularidad, del respeto, la manera como cada uno está determinado por su síntoma, a partir de los encuentros insustituibles que haya tenido y de cómo haya respondido a ellos en su vida.

La responsabilidad subjetiva como lazo social no es sólo una cuestión de responsabilidad moral normativa, es sobre todo una memoria inscrita en el inconsciente, una memoria pulsional, la de la indefensión de todo sujeto humano y de la necesidad que tiene del Otro. Es hacer vínculo social a partir de la castración y no del mero narcisismo. Un vínculo que nada tiene que ver con la complacencia, ni con la complicidad, ni mucho menos con la conmiseración. Sabemos hasta qué punto la crueldad del virtuoso es terrible y coloca al otro en la impotencia, en la inutilidad y en la descalificación.

Por tanto, la dimensión social no la agota el Estado, pero el Estado tiene la responsabilidad de favorecer el lazo social. El estado no es el legislador total ni tampoco se desentiende del lazo social. Creo que el Estado liberal moderno es un retroceso hacia las posiciones de lo que Michel Foucault llamó el "Gran Encierro". El Estado liberal proclama la responsabilidad de los ciudadanos pero a costa de la irresponsabilidad del Estado. El Estado administra y gestiona, pero eso es una tarea política, no meramente gerencial, y una tarea política es una tarea ética. Concebir el Estado como una mera gestión empresarial es, a mi parecer, indecente.

Creo que todo pacto social tiene un coste, un coste ineludible en marginación. Un

pacto social, cuando se establece, en las formas históricas y sociales concretas que fueren, siempre conlleva un coste de marginación. Bronislav Gëremek escribió un libro llamado *La piedad y la horca*, donde analiza las diferentes formas históricas de hacerse cargo de los pobres. La idea que quiero señalar es que todo pacto social, en la forma que se establezca, en un momento histórico y social determinado, tiene un coste de marginación y ese coste de marginación está a cargo del pacto social mismo.

El llamado *Estado del Bienestar*, que probablemente no es una buena expresión, es una manera de establecer en el pacto social un modo de asumir el coste social de la marginación que la propia existencia de la sociedad conlleva. Se trata, efectivamente, de una responsabilidad que no se agota en la compasión o en la limosna. Supone que haya dispositivos que apuesten por la existencia de los sujetos como tales sujetos, al menos que apueste por ellos, puesto que el sujeto es insustituible y nadie lo puede nombrar en su lugar. En el caso de la enfermedad mental, serán dispositivos no sólo clínicos, también sociales, etc.

En todo caso, creo que la dignidad y el coraje de una sociedad se verifican por el modo como acoge la marginación y, en concreto, la locura. Cómo habita la locura en la propia condición del hombre es, a mi parecer, una pregunta ineludible para todo aquel que quiera pensar el mecanismo del vínculo social.

Desconocer que en la constitución de la propia identidad social anida un desconocimiento irreductible conduce a una sociedad a acomodarse y a arreglarse pura y simplemente con la debilidad mental. Ese desconocimiento radical que la locura señala cada vez y que a veces sólo por medio de la locura podemos acercarnos a él, ese punto de desconocimiento irreductible que anida en el vínculo social, hace que la locura indique algo de una verdad indecible que ninguna sociedad debería desconocer, sino quizá agradecer.

Conferencia publicada en *Notas freudianas*, 4. Gijón, 1998.

A.5. Sobre la angustia

Pensar la angustia ha sido, siempre que se ha planteado, una cuestión difícil de delimitar. Sin embargo atañe a la clínica por los cuatro costados, pues si no hay neurosis sin angustia, tampoco, siendo rigurosos, hay psicosis. Por otro lado, la angustia puede aparecer en ocasiones como obstáculo a la dirección de la cura, pero ¿podríamos hablar de cura posible si la angustia no empujara hacia una respuesta en la que el sujeto no se vea aniquilado, es decir, que no fuera empuje al acto?

La angustia es *paradójica* en la consideración de Kierkegaard, pues es inocencia y culpa a la vez. *Inocencia* antes de la posibilidad, *culpa* como condición del acto, el cual toma su certeza de la angustia. El pecado no es la esencia, pero sí la posición radical del hombre (ante Dios). La angustia como inocencia es antes de la posibilidad y de la determinación, equivale a ignorancia. La angustia como culpa es determinación de la posición y es, por ello, posibilidad. Esto significa, en lo que a nosotros nos interesa, que no hay clínica sin culpa, como la paranoia pura o extrema nos demuestra.

La pregunta de por qué la angustia entra a formar parte del pensamiento filosófico moderno requiere aún ser pensada. Más allá de lo que dice Foucault, la angustia atañe al cuerpo, a una vida directamente viviente, digamos cortada del *bios politikós*). De hecho, no hay otro valor de la *politeia* que el vivir. Ningún ideal colectivo, ninguna definición del Otro que sobrepase al técnico de la salud. Vida, pura vida del superviviente, anónima, rastrera en su literalidad: a ras del mero y simple sobrevivir. Vida convocada a su destrucción. Lo que comenzó en los campos de exterminio ha dado su particular característica a una violencia que no se orienta si no es por la pura destrucción del cuerpo. Debilitado el *bios politikós*, el sujeto se ve amenazado (es decir, angustiado) en un desierto de objetos múltiples e inertes, como las arenas del desierto pero sin su belleza. ¿Qué sabemos de lo que está ocurriendo? A veces pareciera que la angustia, la angustia-señal freudiana, fuera la única señal de alarma *para* un sujeto.

Intentemos acercarnos al asunto de la mano de Freud. Para Freud la angustia nunca dejó de perder su carácter *enigmático*, sea al menos por el hecho de ser un *Angstaffekt*, un afecto. De los afectos no es fácil saber. Diríamos que se llevan mal con el saber. En eso se engaña la psicología de los afectos. Pero, ¿se contraponen al saber? Veamos la clínica, la clínica del decir. ¿Existiría sin el afecto? Es indudable que no. ¿Por qué alguien acudiría, por ejemplo, a un psicoanalista si no es porque está afectado, a saber, angustiado? Por esa razón Lacan pudo definir la clínica como "lo real en tanto que imposible de soportar". Lo imposible de soportar conduce a la demanda de curación y lo imposible de soportar es siempre un afecto, una afección. Hablemos entonces de un *sujeto afectado*, afectado por el sufrimiento, angustiado en realidad puesto que se trata de lo real como imposible.

No es habitual que el sujeto afectado quiera saber. Sólo quiere ser liberado de la angustia o del sufrimiento (ya lo precisaremos más adelante). ¿Qué hace entonces el psicoanalista? Le invita a hablar, no tanto a mostrar los afectos, sino a decirlos, es decir,

a formularlos, a interrogar la razón de ser de esa afección. Esa interrogación coloca al sujeto afectado del lado del *síntoma*.

La clínica psicoanalítica es una clínica del síntoma. Hay un texto fundamental para entender la clínica freudiana. Se llama *Inhibición, síntoma y angustia* y es del año 1926, del Freud maduro, posterior a la *Metapsicología* y a la segunda tópica. La clínica psicoanalítica, viene a decirnos Freud, no es una clínica de la inhibición, tampoco de la sublimación, a no ser que la inhibición apareciera con el estatuto de un síntoma. Si un sujeto afectado, por ejemplo, de impotencia sexual, comienza a asociar tal impotencia con determinados recuerdos que le llevan a interrogarse por su posición en el deseo de la madre, entonces hablamos de un síntoma. ¿Por qué? Porque el síntoma es retorno de lo reprimido, encierra un saber: el del inconsciente. La inhibición se juega en el ámbito del Yo, como barrera a la división subjetiva; es un "yo soy" sin inconsciente, es un "yo soy, yo no pienso". Toda inhibición, nos dice Freud, es intelectual, pero "erotizada", lo que quiere decir que incorpora el objeto, que no quiere perder, que se empobrece pero no pierde; es un Yo paralítico pero compacto.

El síntoma pone en juego la represión, el desplazamiento, la división subjetiva, el inconsciente. El inconsciente impide decir "yo soy", por eso moviliza el desplazamiento significante y la satisfacción encuentra su viabilidad por la sustitución, razón por la cual, para Freud, la represión es un destino de la pulsión, no así la inhibición. El síntoma interroga a partir de un sufrimiento. Es una invitación a saber, a la vez que localiza la particularidad de una fijación pulsional, cuyo recorrido abre el análisis.

¿Y la *angustia*? No hay que confundirla con la inhibición. No afianza el "yo soy". Al contrario, lo quiebra. Si el sujeto del síntoma es la respuesta al trauma, la angustia es el enigma de su causa.

Enigma de su causa. Freud dedica muchas páginas al tema de la angustia. Le dio vueltas, parecía que cambiaba su concepción, pero nunca concluyó de manera definitiva. Algo le hacía volver sobre el asunto. En *Inhibición, síntoma y angustia*, dedica prácticamente sus tres adendas a la angustia. No le bastó nunca, no le convencía, verla simplemente como *quantum* de afecto a la deriva (*inutilizable*, como decía al principio), producido por la represión. No es suficiente verla como una sensación fisiológica o una mera emoción psíquica. Heidegger la definiría como rasgo esencial del *Dasein*, de la existencia. Es la versión narcisista del "ser-para-la-muerte", borde estético de su autosuficiencia. Kierkegaard, más religioso, quizá menos narcisista, la había definido en relación a un Otro radicalmente extranjero: Dios.

Es cierto, parece que habría que situarla entre la soledad y la referencia a un Otro enigmático, que al dejar de ser familiar, identificado, se muestra como *unheimlich* (siniestro, es la traducción española; *Unheim*, no familiar o que debiendo ser familiar es, sin embargo, extraño). Freud terminará insistiendo en la *angustia señal*, una señal interna, pues no es el miedo a un peligro *exterior*. Señal interna, *huella* o *marca* de lo traumático.

Si es señal o huella no es entonces algo meramente cuantitativo. Pero huella, por otro lado, no es imagen, ni recuerdo. Es una memoria de tipo distinto al recuerdo, huella de un desencuentro, de un mal encuentro, de esa no-correspondencia o desproporción entre un determinado acontecer y la capacidad de respuesta (de recursos psíquicos, dirá Freud). Eso es lo traumático, algo absolutamente particular. Acontece a un sujeto, mejor dicho, es un acontecer del sujeto, porque en esa quiebra hay que situarlo. Un sujeto sería una respuesta a esa desproporción. A partir de ahí buscará su representación (identificación) y su completamiento (objeto del fantasma).

Freud viene a decirnos que justamente ahí, cuando el fantasma se descompleta o, mejor dicho, se desestabiliza y las identificaciones titubean, ahí entonces se reproduce la situación traumática y viene la angustia.

Freud aísla en la angustia infantil una situación, digamos paradigmática: la aparición, el encuentro del niño con una persona extraña "en el lugar de lo que le es familiar". ¿Por qué decimos paradigmática? En primer lugar, tal como subraya Freud, paradigmática del "trauma de nacimiento", de esa separación forzada del medio protector, que sólo se cura con el olvido. En segundo lugar, porque esa situación expresa lo paradójico de la angustia. Freud dice: es angustia ante la pérdida de la persona familiar, la del amor y la protección. Lacan dirá: no, es angustia ante la presencia de un *objeto* turbador, *unheimlich*, que anula lo familiar. Quizá no sean posiciones tan contrarias, pues pueden verse como aspectos de lo paradójico o enigmático de la angustia: amenaza del goce del Otro, exceso de presencia hasta la anulación del sujeto y enigma del deseo del Otro (ese Otro ausente, puro enigma del deseo).

Sin embargo, que Lacan pusiera el acento en el objeto de la angustia y no en la pérdida, que ahí descubriera algo que se revelaría tan fundamental para la clínica como es lo real del objeto, su recorte o extracción del campo del Otro, causa a su vez de la división subjetiva, puede también explicarse porque Lacan es posterior a los campos de exterminio y vive en pleno desarrollo del consumo, de la extensión acumulativa y pavorosa de los objetos inertes para un deseo extraviado cuando no ya definitivamente muerto. He aquí entonces la angustia como alarma ante la muerte del deseo. Creo que entre ambos hay que situar la angustia.

Decía Freud, a propósito del niño *mimado*, que es el que más expuesto está a la angustia. ¿Por qué? Por exceso de acumulación familiar y de protección. Así es en la llamada sociedad de consumo. Eso hace surgir la angustia. Siguiendo la ecuación freudiana cabría decir que a más protección más fragilidad y a más acumulación de objetos más angustia. "Falta la falta", según feliz expresión de Lacan. En la angustia el sujeto resiste antes de sucumbir a su anulación subjetiva como deseante.

Que la *sede* de la angustia es el yo, es una tesis que nadie parece discutir. De acuerdo, en el yo, pero *para* un sujeto. Si tomamos prestada la distinción heideggeriana podemos decir que el miedo es *de* un sujeto y la angustia es *para* un sujeto. Para un sujeto, causa final constitutiva, sin embargo, del sujeto mismo. Freud toma la angustia como afecto primario, causa de la represión. Sería el afecto correspondiente al

nacimiento del sujeto. Ahora bien, en cuanto afecto primario, podemos verla también como suspensión del sujeto, quiero decir paralizado en su propia *división*: *Hilflosigkeit*, es el término repetido constantemente por Freud para referirse a la angustia. *Hilflosigkeit*, lamentablemente traducido por López Ballesteros en este texto por impotencia, significa en realidad *desamparo* o *indefensión* radical. Situación límite de la angustia o *señal* que hay que entender más del lado del fenómeno elemental: huella traumática, huella de la *Hilflosigkeit* o desamparo del sujeto, señal de la amenaza de aniquilación subjetiva (*Vernichtung*).

Situación límite como la obra de Kafka atestigua. Si el olvido nos colectiviza, la escritura de Kafka habita esa soledad extrema en la que el mundo entero no es provincia de Roma, sino pura extrañeza. (Recordemos que para Tito Livio el Imperio Romano era la manera de sacar al mundo de su extrañeza.) El olvido del trauma es el fantasma, la escritura de Kafka es una de sus memorias. De ahí que en Kafka vayan tan juntas escritura y angustia sexual ante el enigma del deseo femenino y lo inconmensurable de su demanda.

He hablado de la *angustia señal como fenómeno elemental*. Freud, al comienzo del capítulo 9, califica la angustia de *Grundphänomen*. Si me atrevo a hablar de fenómeno elemental en relación con la angustia, es en referencia a Schreber: eso significa, me atañe, pero no sé qué significa, es puro sinsentido. Momento de perplejidad extrema en la psicosis, angustia digamos psicótica, donde se juega el destino del sujeto de la psicosis: ¿qué hará con esa perplejidad?, ¿la anulará con la certeza absoluta o cobijará a un sujeto en su trabajo (trabajo de la psicosis) de respuesta y construcción?

¿Podríamos decir entonces que la angustia señala ese momento transclínico de huella originaria del desamparo? No es fácil responder. De hecho vemos a sujetos cuya respuesta es ya su *posición* en una estructura clínica: psicosis o neurosis. Sin embargo, ¿cómo pensar ese punto de unión del radical desamparo y de la presencia de lo real que a la vez que nos atañe nos es tan extraño? Ciertamente el neurótico dispondrá, por un lado, del fantasma para familiarizar el mundo, es decir, para engañarse (frente al esquizofrénico o el paranoico) y, por otro, de su capacidad de duelo para separarse del objeto perdido (frente al melancólico). Por esa razón cuando hablamos de angustia de castración nos referimos a la angustia neurótica, pues aunque es angustia-señal, implica una interpretación fálica de lo que Freud llama *Ur-angst*.

La cuestión es entonces cómo tratar la angustia, si con el fantasma o con el delirio, en términos estructurales. En realidad, cuando se produce la definitiva cronificación eso es prácticamente la *Vernichtung* del sujeto. Pero aun así no deberíamos perder de vista lo que esa definitiva derrota conlleva de señal y alarma por el triunfo de lo que aquel derrotado dijo poco antes de su cronificación: el desierto crece (me refiero a Nietzsche).

La manera de tratar la angustia se puede considerar también desde la demanda de análisis o desde la experiencia analítica. Cuando la angustia orienta a una demanda de análisis, a limitarse con la pregunta por el saber del inconsciente, eso es ya una forma de tratarla, que va a modificar la relación del sujeto con la experiencia del desamparo.

Ahora bien, como ya he dicho, la angustia puede constituir un obstáculo al tratamiento si persiste en una *actualidad* sin síntoma, sin desplazamiento, sin *nada que decir*. Encontramos aquí un doble y contradictorio estatuto de la angustia.

Retomando a Kierkegaard para quien "el educado por la angustia es educado por la posibilidad" (cf. *El concepto de angustia*, p. 153), diré que la angustia en efecto es una posibilidad para hacer del objeto no una amenaza, sino una contingencia. No hay curación sin angustia. En una entrevista que Mauricio Jalón y Fernando Colina hicieron a Gadamer en 1956 para la Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría, n.º 59, a la pregunta sobre su consideración sobre el psicoanálisis respondió diciendo que no le interesaba ni como doctrina ni como institución, sino como un modo de tratar la desesperación. "Creo, decía, que hay un requisito cardinal para que una persona se psicoanalice: que cuando pida socorro esté realmente desesperada. . . Soy muy escéptico en cuanto a la extensión de la práctica del psicoanálisis que no se corresponda con esa idea de la desesperación del hombre. . . Hay que evitar que el psicoanálisis se convierta en un ejercicio de seducción o de sugestión. . . Sin partir de esa desesperación inicial no creo mucho en el psicoanálisis" (p. 515). Pongamos quizá angustiado donde Gadamer dice desesperado, pero es evidente que sin angustia no hay análisis.

¿Es la misma angustia la de la posibilidad que la del estancamiento o la de la "petrificación"? Propongo llamar *ansiedad* a lo que Freud llama angustia como *quantum* de afecto, esas magnitudes de tensión "que alcanzan proporciones muy displacenteras sin encontrar aprovechamiento psíquico que las guíe, ni derivación alguna. . ." (*Inhibición, síntoma y angustia*, pp. 102-103). Habla Freud de impotencia del exceso de tensión (aquí sí dice impotencia: *ohnmächtig*) en relación a una *Bedürfnisspannung*, tensión de la necesidad, necesidad en el sentido también de la urgencia fisiológica. Por esa razón yo había introducido el término de *agitación* o zarandeo. Pensemos por ejemplo en algunos sujetos bulímicos zarandeados por un circuito de goce casi maquínico, mortífero. En otros sujetos la ansiedad es puro obstáculo al desplazamiento significante o a la *deriva* (*Abfuhr*) pulsional. La ansiedad no sería entonces motor del síntoma o apertura del inconsciente, sino que vendría en el lugar del síntoma como cierredel inconsciente. Esto plantea dificultades en la dirección de la cura, pues tal destino de la "angustia" en el que el sujeto se ve anulado (lo que llamo ansiedad), conduce a una demanda cerrada y errática, cuando no al paso al acto.

Sin embargo, no conviene confundir la angustia, ni siquiera la ansiedad, con la *depresión*. Si la depresión implica un desinvestimiento libidinal (caída fálica del deseo o depresión neurótica), hemorragia libidinal, desvitalización o mortificación melancólica (caso de la melancolía o cómo convertir la falta del Otro en culpa infinita, sin palabras), entonces hay que contraponer la depresión al afecto del enigma del Otro que interpela a un sujeto (angustia) o incluso a la tensión de la necesidad que anula la propia división subjetiva (ansiedad).

En una de sus adendas, Freud distingue entre angustia, dolor y duelo o tristeza (*Trauer* significa ambas cosas: podríamos decir que la tristeza sería el afecto del duelo).

El *dolor* es para Freud una afección correspondiente a la pérdida del objeto. Se podría entender como el investimiento nostálgico del objeto perdido. La *angustia* es más bien la *señal de peligro* por esa pérdida. Es aquí donde Freud introduce el ejemplo paradigmático del niño ante una persona extraña. Esa presencia es un exceso traumático que apunta a una pérdida familiar. El *duelo* es el proceso de *separación* del objeto perdido o, lo que es lo mismo, *límite* a la identificación con el objeto perdido o infinitización de esa pérdida.

Si, en efecto, la clínica es "lo real como imposible de soportar" (Lacan), la angustia es, también, la posibilidad del sujeto (Kierkegaard). En el análisis, la experiencia del desarraigo, de la *Hilflosigkeit* no será ya más un reproche ni una demanda de flagelación para sentirse acompañado. Será una posibilidad. Cuando la angustia se orienta hacia la infinitud de la pérdida, el sujeto enmudece y viene la confusión agitada. Sólo la palabra del sujeto, la responsabilidad de su decir, saca al sujeto de la circularidad tautológica y de la monotonía de la demanda como necesidad.

Respecto a la angustia del psicótico habría diversas maneras de tratarla, pero siempre constituiría el testimonio mayor de una presencia de lo real que las argucias del sentido no terminan de sortear. No sólo me parece que es indiscutible la presencia de la angustia en la psicosis (frente a una "clínica" blanda de algunos psicoanalistas que la niegan: lo que demuestra una vez más que sin la experiencia de la clínica de la psicosis, el psicoanálisis vira hacia la reeducación psicoterapéutica), sino que como "afecto que no engaña", la persistencia de esa angustia orienta hacia la percepción misma de la subjetividad de la época.

Si en propiedad no podemos hablar de síntoma psicótico, sí que podemos hablar del síntoma de la psicosis (lo que la psicosis nos enseña, como diría Colina, de una época).

Santiago de Compostela, 8 de junio de 2000.
Congreso Nacional de la Asociación Española de Neuropsiquiatría.

Bibliografía

Agamben, G.: *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998. (Trad. de Antonio Gimeno Cuspinera.)

— *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pre-Textos, 2000. (Trad. de Antonio Gimeno Cuspinera.)

Améry, J.: *Más allá de la culpa y la expiación*, Valencia, Pre-Textos, 2001. (Traducción, notas y presentación de Enrique Ocaña.)

Antelme, R.: *La especie humana*, Madrid, Arena Libros, 2001. (Trad. de Eduardo Estrada.)

Arend, H.: *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996. (Trad. de Ana Luisa Poljat Zorzut.)

Aristóteles: *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1990. (Edición trilingüe de Valentín García Yebra.)

— *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1983. (Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez.)

— *Ética a Nicómaco*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960. (Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías; introducción y notas de Julián Marías.)

— *El hombre de genio y la melancolía, Problema XXX, I*, Barcelona, Quaderns Crema, 1996. (Introducción de Jackie Pigeaud, traducción de Cristina Serna.)

Baumeyer, F.: *El caso Schreber*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1980. (Trad. de Helena Serrot.)

Benjamin, W.: "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos", en *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1991. (Trad. de Roberto J. Blatt.)

— *Teorías del fascismo alemán*, ib.

— *El narrador*, ib.

— *Tesis de filosofía de la historia en Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973. (Trad. de Jesús Aguirre.)

Benveniste, E.: *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983. (Trad. de Mauro Armiño.)

Bettelheim, B.: *Sobrevivir. El Holocausto una generación después*, Crítica, Barcelona, 1983. (Trad. de Jordi Beltrán.)

— *El peso de una vida*, Barcelona, Crítica, 1991. (Trad. de Teresa Camprodón.)

Bichat, X.: *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Genève, Alliance culturelle du Livre, 1962. (Para las citas se ha utilizado la traducción española que aparece en el tomo "Bichat" de la colección "Clásicos de la medicina", dirigida por Pedro Laín Entralgo, Ediciones El Centauro, 1946; la traducción es de A. F y R. R.)

Broch, H.: *La muerte de Virgilio*, Madrid, Alianza, 1979. (Versión de J. M. Ripalda sobre traducción de A. Gregori.)

Burton, R.: *Anatomía de la melancolía I*, Madrid, Ed. Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1997. (Prefacio de Jean Starobinski, traducción de Ana Sáez Hidalgo.)

Calasso, R.: *La ruina de Kasch*, Barcelona, Anagrama, 1989 (Trad. Joaquín Jordá.)

Colina, F.: *Escritos psicóticos*, Madrid, DOR, 1996.

Charcot, J. M.: *Lecciones sobre la histeria traumática*, Madrid, Nieva, 1989. (Selección e introducción de Francisco Pereña y Manuel Desviat.)

Debord, G.: *La société du spectacle*, París, Gallimard, 1967.

Derrida, J.: *Politiques de l,amitié*, París, Galilée, 1994.

Esposito, R.: *Confines de lo político*, Madrid, Trotta, 1996. (Edición de Patricio Peñalver.)

Esquirol, J. E. D.: "De la lipemanía o melancolía", en *Memorias sobre la locura y sus variedades*, Madrid, DORSA, 1991. (Prólogo de Rafael Huertas, traducción de Carmen Gayo.)

Falret, J. P.: *Clínica de las alucinaciones*, Madrid, DOR, 1997. (Edición de Manuel Desviat.)

Feuerbach, L.: *La esencia del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1975. (Trad. de J. L. Iglesias.)

— *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*, Madrid, Tecnos, 1993. (Estudio preliminar, traducción y notas

de Luis M. Arroyo Arrayás.)
Foucault, M.: *Historia de la sexualidad, I, Voluntad de saber*, México, Ed. Siglo XXI, 1977. (Trad. de Ulises Guiñazú.)
Freud, S.: *Briefe an Wilhem Fliess*, Frankfurt am Main, Fischer, 1985. (Trad. española de Ramón Rey Ardid: *Los orígenes del psicoanálisis*.)
— *Totem und Tabu*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1975, Studienausgabe IX. (Hay traducción española de Luis López-Ballesteros en Biblioteca Nueva: *Tótem y tabú*.)
— *Triebe und Triebschicksale*, ib., Studienausgabe III. (Trad. española: *Los instintos y sus destinos*. López-Ballesteros traduce mal *Trieb* por "instinto.)
— *Trauer und Melancholie*, ib. III. (Trad. española de Luis López-Ballesteros: *Duelo y melancolía*.)
— *Die Verneinung*, ib. III. (Trad. española de L. López-Ballesteros: *La negación*.)
— *Die Frage der Laienanalyse*, ib., Studienausgabe Ergänzungsband. (Trad. española de López-Ballesteros: *Psicoanálisis profano*.)
— *Hemmung, Symptom und Angst*, ib., Studienausgabe VI. (Trad. española de López-Ballesteros: *Inhibición, síntoma y angustia*.)
— *Die Zukunft einer Illusion*, ib., Studienausgabe IX. (Trad. española de López-Ballesteros: *El porvenir de una ilusión*.)
— *Das Unbehagen in der Kultur*, ib., IX. (Trad. española de R. Rey Ardid: *El malestar en la cultura*.)
— *Der Mann Moses und der monotheische Religión*, ib., IX. (Trad. española de Ramón Rey Ardid: *Moisés y la religión monoteísta*.)
Gaupp, R.: *El caso Wagner*, Madrid, Ed. Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1998. (Trad. de Juan José del Solar.)
Gehlen, A.: *El hombre*, Salamanca, Sígueme, 1987. (Trad. de Fernando C. Vevia Romero.)
— *Antropología filosófica*, Barcelona, Paidós, 1993. (Traducción de Carmen Cienfuegos; introducción de Antonio Aguilera.)
Habermas, J.: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975. (Trad. de Manuel Jiménez Redondo.)
Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1966. (Trad. de W. Roces.)
Hölderlin, F.: *Poemas de la locura*, Madrid, Hiperión, 1982. (Ed. bilingüe de Txaro Santoro y J. M. Álvarez.)
— *Ensayos*, Madrid. Hiperión, 1976. (Traducción, presentación y notas de Felipe Martínez Marzoa.)
— *Empédocles*, Madrid, Hiperión, Madrid, 1997. (Ed. bilingüe, presentación, traducción y notas de Anacleto Ferrer.)
Jaspers, K.: *El problema de la culpa*, Barcelona, Paidós, 1998. (Introducción de Ernesto Garzón y traducción de R. Gutiérrez Cuartango.)
Hofmannsthal, H. von: *Carta de Lord Chandos*, Murcia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, 1981. (Trad. de José Quetglas.)
Kafka, F.: *Ante la ley en La condena*, Madrid, Alianza, 1984. (Trad. de J. R. Wilcok.)
— *Carta al padre*, Barcelona, Lumen, 1974. (Trad. de Felíu Formosa.)
— *Consideraciones acerca del pecado, el dolor, la esperanza y el camino verdadero*, Barcelona, Laia, 1983. (Trad. de A. Neuss.)
— *El proceso*, Barcelona, Bruguera, 1983. (Trad. de Felíu Formosa)
Kahlbaun, L.: *Clasificación de las enfermedades psíquicas*, Madrid, DOR, 1995. (Traducción de Reinhard Lamsfug, introducción de Eduardo Balbo y prólogo de F. Pereña.)
Kant, I.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978. (Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas.)
— *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, 1969. (Traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa.)
— *La contienda entre las Facultades de Filosofía y Teología*, Madrid, Debate-CSIC, 1992. (Estudio preliminar de J. Gómez Caffarena y traducción de R. Rodríguez Aramayo.)
Kierkegaard, S.: *El concepto de la angustia*, Madrid, Espasa Calpe (col. Austral), 1964.
Koselleck, R.: *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993. (Trad. de Norberto Smilg.)
Kraus, K.: *La tercera noche de Walpurgis*, Barcelona, Icaria, 1977. (Trad. de Pedro Madrigal.)
Lacan, J.: *L'éthique de la psychanalyse*, París, Seuil, 1986.

— *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, París, Seuil, 1973.
— *Écrits*. París, Seuil, 1966.
Levi, P.: *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik, 1989. (Trad. de Pilar Gómez Bedate.)
Levinas, E.: *De la evasión*, Madrid, Arena Libros, 1999. (Introducción y notas de J. Rolland; traducción de Isidro Herrera.)
— *Dieu, la mort et le Temps*, París, Grasset, 1993.
Marquard, O.: *Apología de lo contingente*, Valencia, edición Diputació de Valencia, 2000. (Trad. de Jorge Navarro.)
Melville, H.: *Bartleby, el escribiente*, Barcelona, Bruguera, 1980.
Mitscherlich, A.: *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, München, R. Piper, 1963. (Hay traducción francesa: *Vers une société sans pères*, Gallimard, 1969.)
Nietzsche, F.: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999. (Edición, traducción y notas de Germán Cano.)
— *La Gaya Ciencia*, Barcelona, Olañeta, 1979. (Trad. de Pedro González Blanco.)
— *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial. (Trad. de A. Sánchez Pascual.)
— *El Anticristo*, Madrid, Alianza Editorial, 1974. (Trad. de A. S. Pascual.)
— *Ecce homo*, Madrid, Alianza Editorial, 1971. (Trad. De Andrés Sánchez Pascual.)
— *El nihilismo: escritos póstumos*, Barcelona, Península, 1998. (Selección y traducción de Gonçal Mayos.)
— *Poemas*, Madrid, Hiperión, 1979. (Ed., bilingüe, selección y traducción de Txaro Santoro y Virginia Careaga.)
Pinel, Ph.: *Tratado médico-filosófico de la enagenación mental o manía*, Madrid, Nieva, 1988. (Prólogo de Pedro Marset y trad. de 1804 de Luis Guarnerio y Allavena.)
Plauto: *Moralia VIII*, Madrid, Gredos, 1996. (Introducción, traducción y notas de Rosa María Aguilar.)
Rorty, R.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991. (Trad. de A. E. Sinnot.)
Schreber, D. P.: *Memorias de un neurópata*, Buenos Aires, Petrel, 1978. (Trad. de Italo Manzi.)
Soler, C.: "Inocencia paranoica e indignidad melancólica", en *Estudios sobre la psicosis*, Buenos Aires, Manantial, 1989. (Trad. de Irene Agoff.)
Villacañas, J. L.: "Crítica de la antropología política moderna", en *Los filósofos y la política*, Madrid, FCE, 1999.

Índice

Portada 2
Créditos 6
Índice 7
Introducción 9
1. La pregunta por lo real: de la pulsión y de la culpa 17
1.1. La locura como “enagenación mental” 17
1.2. La pregunta por la realidad psíquica 21
1.3. Real y realidad psíquica 23
1.4. La ética y lo real: saber y respeto 28
1.5. Clínica y lazo social 31
1.6. Límite pulsional 32
1.7. Clínica del lazo social 36
1.8. Dios, invención del mal 38
1.9. La religión, nuestra lengua fundamental 40
1.10. Culpa y lazo social 42
1.11. Culpa y responsabilidad 44
1.12. Las éticas de Max Weber 46
2. Hacia una clínica de la culpa 48
2.1. La religión y la pregunta por la felicidad 49
2.2. Malestar por la precariedad del vínculo social 52
2.3. La agresividad como expresión de la pulsión de muerte en el lazo social 53
2.4. Agresividad, culpa y superyó 54
2.5. Angustia y culpa 56
2.6. ¿Hay una culpa no superyoica? 57
2.7. Sujeto de la modernidad 59
2.8. Superyó y neurosis colectiva 60
2.9. Culpa subjetiva y culpa superyoica 62
2.10. Culpa subjetiva y lazo social 64
2.11. ¿Hay tratamiento posible de la psicosis? 66
2.12. La pulsión de muerte y los psicoanalistas 68
3. Acerca del cuepo y del inconsciente y de cómo pensar la psicosis melancólica y los fenómenos depresivos 71

3.1. De la transmisión y la responsabilidad 71
3.2. Temporalidad del inconsciente y síntoma 76
3.3. La psicosis o el rechazo del inconsciente 80
3.4. El olvido del cuerpo 82
3.5. Bichat o la vida como escisión 86
3.6. De la fragilidad del inconsciente 88
3.7. El padre y la ley de la hospitalidad 91
3.8. El inconsciente requiere la experiencia 96
3.9. Cuerpo y "forclusión" de la subjetividad 99
3.10. Actualidad de la clínica psicosomática 104
3.11. De la depresión y la melancolía 109
3.12. La culpa en la paranoia 112
3.13. La intemporalidad melancólica 115
3.14. Bartleby, el melancólico 118
3.15. Culpa sádica y pudor 120
3.16. Melancolía y depresión: la derrota del sujeto vivo 125
3.17. ¿Se puede vivir hoy? A propósito de von Hagen, Hölderlin y Nietzsche 130
3.18. El duelo, el silencio y el griterío de la necesidad 135
Adenda 138
A.1. ¿Depresión o melancolía? 139
A.2. Traumatismo, repetición y recuerdo 145
A.3. Elogio del pudor 150
A.4. La responsabilidad del acto 155
A.5. Sobre la angustia 164
Bibliografía 170